ДОГМАТИЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ

СВЯТАГО ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА.

СОЧИНЕНІЕ
священника
Николая Виноградова.

КАЗАНЬ.
Типографія Императорскаго Университета.
1887.

Печатано по опредѣленію Совѣта казанской духовной академіи.

Ректоръ академіи, протоіерей А. Владимірскій.

ВВЕДЕНІЕ.

Четвертый вѣкъ представляетъ собою замѣчательнѣйшую эпоху въ исторіи христіанской Церкви. Это было время полное великихъ событій и въ области церковной жизни, и въ области религіозной мысли,—событій, имѣвшихъ огромное вліяніе на всю послѣдующую судьбу Церкви. Начало этого вѣка ознаменовано полною побѣдою христіанства надъ язычествомъ и окончательнымъ паденіемъ послѣдняго. Новая религія, послѣ упорной трехвѣковой борьбы съ врагами своими, вступила въ періодъ свободнаго существованія и развитія. Перенесенная изъ пустынь и катакомбъ на тронъ кесарей, и, въ лицѣ ихъ, располагая мечемъ, притупленнымъ въ предъидущіе вѣка кровавыхъ гоненій, она развертывается во всемъ своемъ величіи и блескѣ. Христіанскій геній этого времени съ необыкновенною силою проявляетъ себя во всѣхъ отрасляхъ знанія: богословское умозрѣніе, священная экзегетика, церковное краснорѣчіе, исторія, поэзія и другія отрасли христіанскаго знанія восходятъ на небывалую высоту и, по важности своихъ представителей и достоинству ихъ произведеній, не знаютъ ничего себѣ равнаго въ другихъ вѣкахъ христіанства. Словомъ, съ наступленіемъ IV вѣка, наступилъ „золотой“ вѣкъ христіанской литературы. Но, среди общаго и всесторонняго развитія христіанской литературы даннаго времени, особенно выдаются и обращаютъ на себя вниманіе произведенія въ области христіанскаго богословія, частнѣе—въ области христіанской догматики. Это обстоятельство

находитъ себѣ объясненіе въ томъ живомъ интересѣ къ изученію внутренней стороны христіанской религіи, ея догматовъ, и въ тѣхъ движеніяхъ религіозной мысли, которая, проявившись въ христіанскомъ обществѣ IV вѣка съ необычайною силою, вызвала Церковь тогдашняго времени, въ лицѣ лучшихъ ея представителей, къ горячей и усиленной дѣятельности въ догматической сферѣ. Явился цѣлый рядъ великихъ церковныхъ свѣтилъ, которыя, изъ всецѣлой преданности православной истинѣ, посвятили защитѣ и уясненію ея всѣ свои духовныя силы. Церковь украсилась именами свв. Аѳанасія, Василія, Григоріевъ и другихъ вселенскихъ отцевъ и учителей, безсмертныя произведенія которыхъ составляютъ самыя блестящія страницы въ исторіи изложенія и раскрытія христіанскихъ догматовъ и останутся незамѣнимыми образцами навсегда.

Религіозныя или, точнѣе, догматическія движенія IV вѣка далеко не одиночныя и отрывочныя явленія въ христіанской Церкви. Они находятся въ связи съ религіозно-философскими движеніями предшествующаго періода ея исторіи и могутъ быть правильно поняты только при условіи разсмотрѣнія ихъ въ связи съ этими послѣдними. Въ самомъ началѣ существованія Церкви высочайшія христіанскія истины, дѣйствуя по преимуществу на сердца вѣрующихъ и будучи усвояемы только живою вѣрою и теплымъ религіознымъ чувствомъ, естественно, были извѣстны болѣе съ внѣшней стороны, нежели во внутреннемъ своемъ содержаніи, и въ своемъ изложеніи не знали никакой научной или философской формы. Но уже во II вѣкѣ, со вступленіемъ въ христіанское общество людей, знакомыхъ съ наукою и философіею того времени, и подъ вліяніемъ борьбы съ іудействомъ и язычествомъ, требовавшей со стороны защитниковъ христіанства, для успѣшнаго веденія ея, научныхъ средствъ и философскихъ пріемовъ, являются попытки въ уясненіи,

научномъ изложеніи и систематизаціи христіанскихъ истинъ. Такого рода именно произведенія св. Іустина Философа, Татіана, Аѳинагора, св. Ѳеофила Антіохійскаго, св. Иринея и другихъ церковныхъ писателей—апологетовъ второй половины II вѣка, хотя въ нихъ христіанская философія является только еще отрывочною, почти безъ всякой внутренней связи и яснаго отличія ея отъ самаго христіанства. Рядомъ съ этими отдѣльными личностями выступаютъ на защиту христіанства цѣлыя школы, которыя, усвоивъ себѣ то или другое направленіе, съ различныхъ сторонъ опровергаютъ языческій гносисъ и, въ противоположность ему, раскрываютъ истинное христіанское знаніе. Таковы школы малоазійская и сѣверо-африканская, при всемъ своемъ церковно-традиціонномъ характерѣ и направленіи, внесшія въ христіанское богословіе немало научныхъ элементовъ; такова, въ особенности, школа александрійская, которая, усвоивъ себѣ строго-философскій и созерцательный характеръ, получила весьма широкое развитіе и подчинила своему вліянію почти весь тогдашній христіанскій Востокъ. Съ развитіемъ въ церковной литературѣ научнаго и философскаго характера и направленія, христіанское вѣроученіе, оставаясь въ сущности неизмѣннымъ, постепенно раскрывалось и уяснялось въ сознаніи вѣрующихъ съ различныхъ сторонъ и получало бо̀льшую полноту и опредѣленность, сравнительно съ прежнимъ его состояніемъ. Церковные писатели, въ особенности александрійскіе, съ успѣхомъ отражая нападенія языческихъ ученыхъ и философовъ и защищая христіанство, въ то же время стали стремиться къ тому, чтобы сблизить философію съ религіею, соединить вѣру съ знаніемъ, сообщить христіанскому вѣроученію научный характеръ и, въ противовѣсъ языческимъ системамъ, представить его въ формѣ религіозно-философской системы. Эта нелегкая задача, по самому существу христіанской религіи, какъ религіи высочайшей и

въ то же время таинственной и непостижимой, могла быть выполнена съ успѣхомъ, безъ сомнѣнія, только подъ условіемъ подчиненія разума авторитету вѣры, какъ это мы и видимъ у лучшихъ православныхъ церковныхъ писателей. Но, между тѣмъ какъ одни изъ церковныхъ писателей, относясь къ христіанскому ученію, какъ къ непреложному слову Божію, полному таинственности и въ своей сущности недоступному для человѣческаго разума, при изслѣдованіи и раскрытіи его, ограничивали участіе разума только доступною ему областію, не касаясь сущности вѣры,—другіе, не удовлетворяясь такимъ отношеніемъ къ данному содержанію христіанскаго вѣроученія, старались проникнуть въ самую сущность христіанскаго ученія, объяснить разные темные и непонятные въ немъ пункты и вопросы съ чисто— философской точки зрѣнія, словомъ—примирить и соединить религію съ философіею подъ условіемъ подчиненія ея последней. Это раціоналистическое отношеніе къ религіознымъ истинамъ возникло въ христіанскомъ обществѣ подъ вліяніемъ направленія, извѣстнаго у историковъ подъ именемъ „спиритуалистическаго раціонализма“ или „мистико-раціоналистическаго“ направленія въ области религіи, которое, какъ извѣстно, зародившись во II вѣкѣ до Рождества Христова, съ особенною рѣзкостію выразилось въ теософической системѣ извѣстнаго александрійскаго іудея—Филона, потомъ въ существенныхъ чертахъ своихъ повторилось въ системахъ гностицизма и неоплатонизма. Правда, послѣднія уже при первомъ своемъ появленіи въ христіанствѣ встрѣтили себѣ весьма сильную оппозицію и рѣшительное опроверженіе въ произведеніяхъ церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ христіанства, тѣмъ не менѣе сѣмя, брошенное ими на христіанскую почву, въ свое время должно было принести плодъ. Ближайшимъ поводомъ къ появленію упомянутаго направленія въ христіанствѣ послужило раскрытіе церковными

писателями-апологетами второй половины II вѣка христіанскаго догмата о Св. Троицѣ, въ особенности же—о Сынѣ Божіемъ, какъ самостоятельномъ божественномъ Лицѣ, отъ вѣчности существующемъ вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ, во времени же воплотившемся и совершившемъ спасеніе людей. Такое ученіе было не согласно съ главными и основными принципами направленія, проходившаго въ системахъ Филона и гностицизма, и, очень естественно, вызвало себѣ оппозицію со стороны тѣхъ христіанъ, которые были воспитаны въ этомъ направленіи и были ревностными приверженцами идей филонизма и гностицизма [1]). Явилось монархіанство или ересь антитринитаріевъ, волновавшая христіанскую Церковь въ продолженіи цѣлаго III столѣтія и открывшая собою путь къ догматическимъ движеніямъ слѣдующаго—IV вѣка.

Въ христіанствѣ, производившемъ въ то время переворотъ во всемъ мірѣ, особенно таинственными представлялись всѣмъ два главныхъ пункта, именно—ученіе о Пресвятой Троицѣ и воплощеніи Сына Божія. Теперь, когда въ догматической дѣятельности Церкви началось движеніе, естественно, прежде всего обращено было вниманіе на ученіе о Богѣ. Въ вѣрѣ Христовой понятіе о *тріединомъ* Богѣ замѣнило всѣ неопредѣленныя представленія и весь громадный музей боговъ политеизма. Но въ этомъ понятіи о Богѣ заключается въ одно и то же время два момента—единство и троичность. Человѣческій разумъ никакъ не могъ возвыситься до пониманія того, какимъ образомъ идея троичности Божества можетъ совмѣщаться съ идеею Его единства. Христіанство рѣшило эту проблемму ученіемъ о единствѣ Бога по существу и троичности Его въ Лицахъ. Но такъ какъ къ тому времени философія еще не успѣла выяснить поня-

---

[1]) *Д. Гусевъ*. Ересь антитринитаріевъ третьяго вѣка, стр. 57—58. Казань. 1872.

тій *существа* (οὐσία) и *лица* (ὑπόστασις), и въ обыкновенномъ употребленіи ихъ не было никакого различія, то, естественно, христіанское понятіе о *тріединомъ* Богѣ могло представляться неяснымъ и даже противорѣчіемъ основнымъ началамъ человѣческаго мышленія. Между тѣмъ, многимъ философствующимъ умамъ, еще не вышедшимъ изъ-подъ вліянія недавняго энтузіазма въ пользу абсолютнаго единства Божества, казалось несообразнымъ съ идею послѣдняго признавать, вмѣстѣ съ христіанствомъ, трехъ Лицъ, по своему божественному достоинству совершенно одинаковыхъ; для нихъ казалось необходимымъ и наиболѣе сообразнымъ съ достоинствомъ Творца всего существующаго, чтобы Онъ одинъ возсѣдалъ на тронѣ Божества. Равнымъ образомъ имъ казалось невозможнымъ, чтобы Богъ, безъ униженія собственнаго достоинства, сошелъ на землю для того, чтобы облечься, хотя бы на одинъ день, въ жалкій покровъ человѣчества. Эти узкіе разсчеты человѣческой мудрости о томъ, что сообразно и что не сообразно съ достоинствомъ единаго Божества, и въ то же время неудержимое стремленіе философствующаго ума проникнуть въ самую глубь христіанскихъ тайнъ побудили нѣкоторыхъ изъ христіанъ искать способа примиренія мнимыхъ противорѣчій и несообразностей въ христіанскихъ догматахъ и составить свое особенное ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ человѣчеству. Уничтожить кажущееся противорѣчіе въ христіанскомъ понятіи о тріединомъ Богѣ казалось возможнымъ только подъ условіемъ предоставленія преобладающаго значенія какому-либо одному изъ заключающихся въ немъ моментовъ, или подъ условіемъ отрицанія одного момента въ пользу другаго. При этомъ, очевидно, могли выступить двѣ противоположности: или единство могло имѣть преобладаніе надъ троичностію въ Божествѣ,—въ такомъ случаѣ троичность должна потерять свое значеніе и изчезнуть, — или исключительно

могла утвердиться троичность въ ущербъ единству. Христіанское ученіе о *единомъ* высочайшемъ Существѣ, противоположное языческому политеизму, естественно, всего больше должно было обратить на себя вниманіе философствующаго ума и занять главное мѣсто и значеніе въ понятіи его о Божествѣ, отождествившись съ понятіемъ единоличности Божества. И дѣйствительно, еретическая односторонность въ пониманіи Божества, какъ одного *Лица*, составляетъ главную и существенную особенность всѣхъ монархіанскихъ или антитринитарныхъ системъ III вѣка. А чтобы не стать въ противорѣчіе съ общецерковнымъ ученіемъ о троичности Божества, еретики удержали у себя и догматъ троичности,— впрочемъ, не съ существенной, а только съ формальной его стороны,—признавъ вмѣсто трехъ самостоятельныхъ божественныхъ Лицъ, только три различныя *проявленія* или модуса, или даже—три имени одного и того же божественнаго Лица. Съ отрицаніемъ же самостоятельнаго божественнаго бытія Сына Божія, въ системахъ антитринитаріевъ III вѣка, очевидно, не могло быть и рѣчи о тайнѣ Боговоплощенія въ смыслѣ церковнаго ученія, т. е. объ ѵпостасномъ, нераздѣльномъ, неслiянномъ и вѣчномъ соединеніи въ І. Христѣ двухъ естествъ—божескаго и человѣческаго. Съ точки зрѣнія антитринитаріевъ, имѣвшей свое основаніе въ гностическомъ принципѣ дуализма или противоположности между духомъ и матеріею, между Существомъ безконечнымъ и существами ограниченными, единая божественная Личность не можетъ всецѣло и нераздѣльно соединяться съ личностію человѣческою, по безконечному различію между ними. Отсюда Христосъ-Спаситель, по воззрѣнію однихъ антитринитаріевъ (евіонейскаго направленія) есть простой человѣкъ, одаренный только особенными божественными силами, пребываніе которыхъ въ Немъ выражалъ Логосъ, жившій и дѣйствовавшій въ Немъ, какъ въ храмѣ Божіемъ; по воз-

зрѣнію же другихъ (патрипассіанскаго направленія), Христосъ-Спаситель есть второе откровеніе абсолютной Монады, явившейся подъ оболочкою плоти для совершенія спасенія людей, не въ смыслѣ ѵпостаснаго соединенія Ея съ человѣкомъ—Христомъ, а въ смыслѣ пребыванія въ Немъ только одного простаго Ея свойства или качества. Такъ рѣшались вопросы о Св. Троицѣ и о Лицѣ І. Христа во всѣхъ монархіанскихъ или антитринитарныхъ системахъ III вѣка, представлявшихъ, при всей своей многочисленности и различіи въ направленіяхъ, строгое единство общаго духа и полное согласіе въ своихъ началахъ и основныхъ положеніяхъ [1]).

Явившись на почвѣ христіанской, система антитринитаріевъ, подъ вліяніемъ теософическихъ доктринъ филонизма и гностицизима, оказалась совершенно чуждою духа и сущности христіанства. Отрицая главный и существенный христіанскій догматъ о Св. Троицѣ, низводя божественнаго Основателя христіанства на степень простаго человѣка, снимая съ самаго христіанства ореолъ сверхъестественности, божественности и непогрѣшимости, она подрывала его въ самыхъ основаніяхъ и представляла немало опасностей для Церкви. Поэтому, на первыхъ же порахъ своего появленія она, въ обоихъ своихъ видахъ, обратила на себя серьезное вниманіе и вызвала сильное противодѣйствіе себѣ среди поборниковъ и ревнителей христіанской истины. Въ западной Церкви про-

---

[1]) Всѣ монархіане или антитринитаріи различаются, обыкновенно, по двумъ направленіямъ—евіонейскому (съ преобладаніемъ іудейскаго элемента) и патрипассіанскому (съ преобладаніемъ элемента языческаго), изъ которыхъ главными представителями перваго направленія были: Ѳеодотъ кожевникъ, Артемонъ, Бериллъ Бострскій и Павелъ Самосатскій, а втораго — Праксей, Ноэтъ и Савеллій. Но оба эти направленія, различныя между собою въ частностяхъ, сходны въ общихъ принципахъ и основныхъ положеніяхъ.—Подробное изложеніе антитринитарныхъ системъ см. въ поцитованномъ выше сочиненіи *Д. Гусева.*

тивниками ея выступили: Тертулліанъ, Новатіанъ св. Ипполитъ, св. Діонисій Римскій и др. Въ своихъ полемическихъ произведеніяхъ эти церковные писатели не только представили подробнѣйшее опроверженіе монархіанскихъ системъ, но и раскрыли положительное ученіе Церкви по вопросамъ своего времени. Главный пунктъ въ системѣ евіонейскихъ антитринитаріевъ, т. е. что І. Христосъ есть только простой человѣкъ, какъ извѣстно, былъ опровергнутъ уже прежде—въ борьбѣ Церкви съ іудействомъ, евіонействомъ и назорействомъ, потомъ—съ гностицизмомъ и вообще съ язычествомъ, и, слѣдовательно, не представлялъ для церковной полемики ничего новаго. Поэтому, церковные писатели III вѣка останавливаются на немъ сравнительно мало и въ своихъ полемическихъ произведеніяхъ повторяютъ только то, что̀ уже прежде было писано о Божествѣ І. Христа. Все вниманіе ихъ было сосредоточено на догматѣ троичности Лицъ въ Божествѣ, который одинаково ниспровергался во всѣхъ антитринитарныхъ системахъ. Въ противоположность еретическому сліянію и отождествленію Лицъ Св. Троицы, они со всею ясностію, подробностію и обстоятельностію раскрывали и доказывали дѣйствительное различіе Лицъ Пресвятой Троицы. Божество, по ихъ представленію, не есть одно Лице, какъ утверждали еретики, и Отецъ, Сынъ и Св. Духъ — не проявленія или только различныя имена одной и той же божественной Личности, а три отличныя одно отъ другаго и самостоятельныя божественныя Лица. Но признаніе трехъ самостоятельныхъ Лицъ въ Божествѣ отнюдь не противорѣчитъ ученію св. Писанія о единствѣ Божества и не есть вѣра въ „трехъ боговъ“, потому что всѣ три Лица Св. Троицы нераздѣльны и имѣютъ одну и ту же сущность (substantiam): Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть три не по существу, а по образу своего бытія, по личнымъ особенностямъ, и всѣ Они совершенно

одинаковаго достоинства и равной власти [1]). Къ тому же самому выводу, т. е. что бытіе трехъ различныхъ Лицъ въ существѣ Божіемъ нисколько не противорѣчитъ идеѣ монархіи или единства Божества, приводитъ, по мнѣнію защитниковъ православнаго догмата, и разсмотрѣніе отношенія между Лицами Св. Троицы,—отношенія самаго тѣснаго и внутренняго, какое только можетъ существовать между Лицами единосущными. Такъ какъ въ этомъ вопросѣ главное вниманіе монархіанъ было сосредоточено на второмъ Лицѣ Св. Троицы, о третьемъ же Лицѣ у нихъ говорилось очень мало, то и противникамъ ихъ приходилось раскрывать главнымъ образомъ православное ученіе о Сынѣ Божіемъ и Его отношеніи къ Отцу; въ отношеніи же къ Духу Святому они ограничивались только немногими и самыми общими замѣчаніями. Выставляя, вопреки еретикамъ, личное бытіе Сына и отличіе Его отъ Отца, они въ то же время указывали и на его полное равенство, тождество природы или единосущіе съ Отцемъ.

Между тѣмъ какъ на Западѣ, въ борьбѣ Церкви съ антитринитаріями, утверждалось и развивалось ученіе о Св. Троицѣ съ выраженіемъ дѣйствительнаго различія и въ то же время полнаго равенства и единосущія всѣхъ трехъ божественныхъ Лицъ, на Востокѣ раскрытіе этого догмата получило нѣсколько иной характеръ и направленіе. Стараясь какъ можно рѣзче выставить ѵпостасное различіе въ Божествѣ въ противоположность монархіанскому принципу единоличности Божества, нѣкоторые восточные церковные писатели, именно писатели александрійской школы, подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ то время теософическихъ идей платонизма, филонизма и неоплатонизма, зашли уже слишкомъ далеко, допустивъ по отношенію къ Лицамъ Св. Троицы принципъ субор-

[1]) *Tertullianus*. Adversus Praxeam, cap. 2

динаціонизма. Если первые александрійцы, Пантенъ и Климентъ, положившіе начало философскому направленію въ своей школѣ, съумѣли еще удержаться въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ на строго-христіанской почвѣ, то уже у ближайшаго ихъ преемника—Оригена, предоставившаго слишкомъ широкое мѣсто философіи въ построеніи имъ системы христіанскаго вѣроученія, замѣтно отразилось вліяніе философіи на его ученіи о Св. Троицѣ и въ особенности о Логосѣ и Его отношеніи къ Богу Отцу. Безъ сомнѣнія, подъ вліяніемъ философскихъ идей и понятій своего времени, знаменитый христіанскій учитель допустилъ въ своихъ произведеніяхъ по отношенію къ Логосу тѣ выраженія, которыя дали поводъ нѣкоторымъ позднѣйшимъ писателямъ считать его отцемъ восточной теоріи субординаціонизма и возникшихъ изъ нея еретическихъ системъ послѣдующаго времени [1]), хотя, съ другой стороны, въ тѣхъ же самыхъ произведеніяхъ Оригена и въ гораздо большемъ количествѣ встрѣчаются такія выраженія, которыя даютъ полное право заключать о его правомысліи какъ относительно Логоса, такъ и, вообще, относительно догмата Св. Троицы [2]). Но если трудно заподозрить

---

[1]) Сюда относятся, напр., выраженія Оригена относительно Логоса: Онъ—Богъ чуждый (ἕτερος) Отца, Богъ меньшій (*Origen* Commentar. in Johan., t. II, 51; cf. Contr. Cels., VIII, 14); наименованіе Бога Отца «*ὁ Θεός*», Сына же—просто «*Θεός*» (Comment. in Johan. II, 2); Сынъ по существу отличенъ отъ Отца (ibid., II, 50); Онъ предвѣчно раждается отъ Отца, но Его рожденіе есть только актъ воли Отца, иначе сказать—твореніе (κτίσις), а не рожденіе изъ существа, такъ какъ послѣднее, по мнѣнію Оригена, заключаетъ въ себѣ понятіе чувственнаго отдѣленія отъ существа Отца (De princip., IV, 28); Сынъ ниже Отца: Онъ ниже Его по началу своего Божества, такъ какъ источникъ Его Божества въ Отцѣ (Comment. in Johan., III, 618) и Отецъ есть Господь надъ Нимъ, какъ надъ слугою (De orat. 224); Онъ ниже Отца по познанію (Comment. in Johan. XXXII, 449); ограниченнѣе Его по власти (De princip., I, 8, 6; Comm. in Johan. I, 14) и т. п.

[2]) На основаніи многочисленныхъ выраженій въ различныхъ его сочиненіяхъ можно заключать, что онъ признавалъ Сына Бо-

самого Оригена въ субординаціонизмѣ въ ученіи объ отношеніяхъ между Лицами Пресвятой Троицы, то едва-ли можно сомнѣваться въ томъ вліяніи и значеніи его ошибокъ, какое отразилось на послѣдующей судьбѣ вопроса о Св. Троицѣ. Геній Оригена слишкомъ обаятельно дѣйствовалъ на умы его современниковъ и почитателей, чтобы они могли быть свободными отъ его ошибокъ и увлеченій. И дѣйствительно, уже одинъ изъ ближайшихъ преемниковъ и учениковъ его, Діонисій Александрійскій, полемизируя противъ савелліанъ, подъ вліяніемъ субординаціонистическихъ идей своего учителя, допустилъ нѣкоторыя рѣзкія и неосторожныя выраженія о Сынѣ Божіемъ, назвавъ Его произведеніемъ (ποίημα) Отца, чуждымъ Ему по существу (ξένος κατ᾽ οὐσίαν), стоящимъ къ Нему въ такомъ же отношеніи, въ какомъ, напр., виноградная лоза къ дѣлателю или ладья къ судостроителю, и, сверхъ того, отвергъ предвѣчное Его бытіе съ Отцемъ (οὐκ ἦν πρὶν γένηται) [1]. Впрочемъ, самъ св. Діонисій держался строго православнаго образа мыслей о Св. Троицѣ вообще и о Сынѣ Божіемъ въ частности, и если допустилъ упомянутыя выраженія, противныя православному ученію, то только-какъ онъ самъ объяснилъ впослѣдствіи—по требованію обстоятельствъ,—чтобы какъ можно рѣзче и выпуклѣе представить его противникамъ личное различіе между Лицами Св. Троицы. Поэтому, когда римскій епископъ, св. Діонисій,

жія Лицемъ отдѣльнымъ отъ Отца и самостоятельнымъ (Comment. in Johan. I, 47), но въ то же время такимъ же Богомъ, какъ и Богъ Отецъ, отличнымъ отъ Него только тѣмъ, что Онъ имѣетъ свое начало въ Отцѣ,—раждается отъ Него (De princip., I, 2, 3), но раждается отъ вѣчности (Comm. in Johan. II, 55), непостижимымъ для насъ образомъ (De princip., I, 110), только во всякомъ случаѣ безъ отдѣленія и уменьшенія въ Богѣ (ibid., IV, 368); вслѣдствіе этого, Сынъ Божій, по представленію Оригена, одного естества съ Богомъ Отцемъ, Онъ—Его естественный Сынъ (Comm. in Johan. V, 99), Богъ у Бога (ibid., I, 47), едино съ Богомъ Отцемъ (Comm. in Matth. XIII, 19) и т. п.

[1]) *S. Athanas*. Epistola de sententia Dionysii Alexandrini, cap. 4.

въ своемъ посланіи (Adversus Sabellianos) указалъ ему на эти ошибки, онъ, отказавшись отъ нихъ, въ доказательство своего православія изложилъ въ особомъ сочиненіи (Elenchus et Apologia) истинное ученіе о Богѣ и Св. Троицѣ. Какъ бы то ни было, однакожъ, идеи Оригенова субординаціонизма весьма ясно сказались въ произведеніяхъ св. Діонисія, хотя болѣе по формѣ, чѣмъ по существу дѣла.

Такимъ образомъ, религіозно — философскія движенія первыхъ трехъ вѣковъ, возникшія въ христіанскомъ обществѣ подъ вліяніемъ высокаго развитія науки и философіи и глубокаго интереса къ внутреннему содержанію христіанской религіи, и имѣвшія цѣлью проникнуть въ самую сущность божественныхъ истинъ и представить все содержаніе христіанскаго вѣроученія въ формѣ одной стройной религіозно—философской системы, остановились на главномъ и существенномъ христіанскомъ догматѣ о Св. Троицѣ и, въ особенности, на ученіи о Сынѣ Божіемъ. Раціоналистическое отношеніе къ этому таинственному и непостижимому догмату выразилось, подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ то время философскихъ идей и понятій, въ цѣломъ рядѣ монархіанскихъ системъ, ниспровергавшихъ христіанскій догматъ въ самомъ его основаніи. Въ противоположность еретическому отождествленію всѣхъ Лицъ Св. Троицы, Церковь, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, со всею ясностію и полнотою раскрыла дѣйствительное различіе между Лицами Св. Троицы, указавъ на самостоятельное бытіе каждаго изъ Нихъ и коснувшись Ихъ отношенія между Собою, по краймѣрѣ—отношенія Сына Божія къ Отцу. Но на этомъ раскрытіе главнаго и основнаго христіанскаго догмата не могло остановиться. Существенное содержаніе ученія о Св. Троицѣ въ той формѣ, какую оно получило подъ перомъ церковныхъ писателей II и III вѣка, еще не имѣло полнаго и всесторонняго раскрытія, и хотя утвердилось въ сознаніи Церкви,

но безъ *догматическаго* изложенія. Чтобы стать догматомъ и получить общепризнанное, каѳолическое значеніе, оно должно было достигнуть болѣе широкаго и всесторонняго раскрытія и выразиться въ строго опредѣленной и вполнѣ законченной формѣ. Это требовало со стороны Церкви усиленной и продолжительной дѣятельности, которая и выпала на долю IV вѣка.

Съ наступленіемъ IV вѣка, христіанство, побѣдоносно окончивъ борьбу съ внѣшними врагами своими—іудействомъ и язычествомъ, получило полную возможность обратиться къ своей внутренней жизни и всецѣло посвятить свою дѣятельность разсмотрѣнію и опредѣленію внутренняго своего содержанія. Естественно, что интересъ къ религіознымъ—догматическимъ истинамъ, возникшій въ христіанскомъ обществѣ въ предъидущій періодъ его исторіи, теперь не только не ослабѣлъ, но, напротивъ, даже усилился. Стремленіе къ изслѣдованію и уясненію христіанскихъ истинъ овладѣло всѣми и стало всеобщимъ явленіемъ. Это въ особенности надобно сказать въ отношеніи къ Востоку. Религіозныя движенія достигли здѣсь необыкновенно большихъ размѣровъ. Интересъ къ догмату и страсть къ догматическимъ разсужденіямъ распространились здѣсь повсюду и породили, по выраженію св. Григорія Богослова, „непризванныхъ богослововъ и скороспѣлыхъ мудрецовъ, для которыхъ довольно было только захотѣть, чтобы стать мудрецами“ [1]). Разногласіе въ сужденіяхъ, весьма естестественное въ вопросахъ таинственныхъ, произвело множество религіозныхъ партій, изъ которыхъ каждая имѣла у себя во главѣ особаго учителя и слѣдовала его воззрѣніямъ. Религіозные споры, поднятые этими партіями, скоро возбудили трепетное безпокойство и любопытство даже въ наиболѣе равнодушныхъ къ вѣрѣ и

---

[1]) Творенія св. Григорія Богослова въ русскомъ переводѣ, ч. II, стр. 163.

взволновали весь Востокъ, начиная съ архіепископа и кончая рабомъ. Насколько сильно было любопытство и какъ велика была манія къ религіознымъ вопросамъ, не говоря уже о высшихъ слояхъ тогдашняго общества, даже въ простомъ народѣ,—можно судить, между прочимъ, по тому, что о высочайшихъ христіанскихъ догматахъ брались разсуждать простые торговцы, даже рабы, не разбирая ни времени, ни мѣста [1]). Въ Антіохіи увлеченіе религіозными спорами было настолько сильно, что, по словамъ одного историка, „только отрядъ солдатъ воспрепятствовалъ народу разрушить городъ [2]). Религіозная борьба, впрочемъ, не ограничивалась спорами только между противными партіями; она нерѣдко возникала и между членами одной какой-либо партіи или—какъ говоритъ св. Григорій Богословъ—между единоплеменниками, у которыхъ въ одномъ и томъ же были одни и тѣ же противники [3]). Этого мало. Догматическіе споры и разногласіе нерѣдко нарушали даже семейный порядокъ и спокойствіе: отецъ расходился съ сыномъ, братъ съ братомъ и т. д.; однимъ словомъ, повторялось то же самое явленіе, какое было въ самомъ началѣ христіанства, когда одни вѣровали во Христа, а другіе продолжали коснѣть въ язычествѣ. Весь этотъ хаосъ религіозной борьбы различныхъ партій походилъ, по весьма остроумному сравненію св. Григорія Бого-

---

[1]) Одинъ изъ современниковъ и очевидцевъ событій тогдашней религіозной жизни, между прочимъ, разсказываетъ: «приходите вы въ какую—нибудь лавку и спрашиваете: что стоитъ такая-то вещь? А лавочникъ тотчасъ начинаетъ разсуждать о «рожденномъ и нерожденномъ». Вы спрашиваете: сколько оболовъ нужно заплатить за извѣстный кусокъ хлѣба? И въ отвѣтъ слышите: Отецъ болѣе или Сынъ? Готова ли ванна?—спрашиваете вы. А вамъ отвѣчаютъ: Сынъ Божій сотворенъ изъ ничего». *Св. Григорій Нисскій* въ словѣ «о божествѣ Сына и Св. Духа».

[2]) *Socrates*. Historia ecclesiastica, lib. I, cap. 24.

[3]) Творенія св. Григорія Богослова въ русскомъ переводѣ, ч. II, стр. 232.

слова, на ночную битву, „когда при тускломъ свѣтѣ луны, не различая своихъ и враговъ, или на морѣ, оглушаемые порывами вѣтра, кипѣніемъ моря, напоромъ волнъ, столкновеніемъ кораблей, ударами веселъ, крикомъ начальниковъ, не имѣя времени собраться съ мужествомъ, люди нападаютъ другъ на друга и другъ отъ друга гибнутъ“ [1]). При той продолжительности и горячности, съ какою велась религіозная полемика между всѣми враждовавшими партіями, выступили наружу всѣ противоположности, какія только могла измыслить діалектика. Ереси быстро возникали одна за другою, и такъ какъ, увлекая за собою массу народа, онѣ въ то же время своими искаженіями чистой истины грозили ниспроверженіемъ всего христіанства, то Церковь, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, должна была принять участіе въ дѣлѣ раскрытія и уясненія истины. Началась усиленная работа: опроверженіе возникавшихъ еретическихъ доктринъ и разоблаченіе ихъ ложныхъ основаній, защита православныхъ истинъ отъ еретическихъ нападеній и всестороннее изслѣдованіе и раскрытіе волновавшихъ тогдашнее общество религіозныхъ вопросовъ. Классическимъ результатомъ этой церковной работы было самое строгое и точное формулированіе теологическихъ, христологическихъ и антропологическихъ основныхъ истинъ христіанства, которое, затѣмъ, перешло къ послѣдующимъ вѣкамъ и сдѣлалось постояннымъ и неизмѣннымъ достояніемъ всей христіанской Церкви.

Вопросъ о Св. Троицѣ, возникшій въ предъидущемъ періодѣ исторіи христіанства, но не получившій еще окончательнаго рѣшенія и всесторонняго раскрытія, весьма естественно, въ IV вѣкѣ долженъ былъ выступить на первомъ планѣ, и рѣшеніе его, безъ сомнѣнія, должно было находиться въ тѣсной связи съ предъидущимъ его состояніемъ

[1]) Тамъ же, ч. I, стр. 66.

въ церковной литературѣ. Монархіанское понятіе о Богѣ, выставлявшее исключительно моментъ единства, въ ущербъ троичности Божества, опровергнутое въ своемъ основаніи, очевидно, должно было потерять всякое значеніе. Въ противоположность ему, церковная полемика выставляла въ понятіи о Богѣ другой моментъ — троичность Божества: единый по существу, Богъ—учила Церковь—имѣетъ три отличныя одно отъ другаго и самостоятельныя Лица. Какъ же представлять эти три божественныя Лица, въ какомъ отношеніи Они находятся между Собою и какъ согласить единство и троичность—два совершенно различные момента въ понятіи о Богѣ? Вотъ вопросы, которые неизбѣжно возникали и требовали себѣ рѣшенія, для уясненія христіанской тайны Св. Троицы. При отсутствіи строго-опредѣленнаго богословскаго языка и точной догматической терминологіи, не трудно было, смѣшавъ не получившія еще къ тому времени опредѣленнаго значенія понятія *существа* и *лица*, признать три божественныя Лица за три отдѣльныя *существа* или божества [1]). Но это, очевидно, устанавливало принципъ тритеизма и уничтожало идею строгаго монотеизма. Чтобы спасти послѣднюю, необходимо было изъ трехъ божескихъ существъ признать Божествомъ въ абсолютномъ смыслѣ только одно, два же другихъ—подчиненными и зависимыми; иначе сказать: съ признаніемъ трехъ божественныхъ Лицъ за отдѣльныя существа, необходимо было отвергнуть единосущіе и безусловное равенство Ихъ по божеству. Полемика съ монархіанствомъ, вынуждавшая съ особенною силою на-

[1]) Что такое представленіе о божественныхъ Лицахъ въ то время, дѣйствительно, существовало,—это видно, между прочимъ, изъ того, что антитринитаріи, будучи не въ состояніи возвыситься до различія понятій *существа* и *лица*, понимали православное ученіе о трехъ равныхъ Лицахъ въ Божествѣ не иначе, какъ именно въ смыслѣ ученія о «трехъ богахъ», и постоянно упрекали православныхъ въ тритеизмѣ.

ставивать на различіи между Лицами Св. Троицы и послужившая поводомъ къ появленію въ произведеніяхъ нѣкоторыхъ, въ особенности александрійскихъ, церковныхъ писателей идей субординаціонизма, постепенно увлекая послѣдователей этихъ идей, довела, наконецъ, до того, что нѣкоторые изъ александрійцевъ въ своемъ ученіи о Св. Троицѣ, дѣйствительно, пришли къ упомянутымъ результатамъ, примѣнивъ свои крайнія субординаціонистическія воззрѣнія, прежде всего, ко второму Лицу Св. Троицы—Сыну Божію. Такъ возникла еретическая система, которая въ началѣ IV вѣка была выражена александрійскимъ пресвитеромъ Аріемъ [1]), и которою открылся цѣлый рядъ другихъ ересей, почти цѣлое столѣтіе непрерывно волновавшихъ христіанскую Церковь.

Ученикъ антіохійскаго пресвитера Лукіана, [2]) Арій, по своему направленію, принадлежалъ антіохійской школѣ, усвоившей, въ противоположность идеалистическому и философскому направленію александрійской школы, направленіе реалистическое. Основаніемъ христіанскаго вѣроученія писатели этой школы признавали буквальное, чуждое всякихъ отвлеченныхъ и аллегорическихъ объясненій, пониманіе св. Писанія. Но такое направленіе, уклоняясь отъ общаго созерцанія библейскихъ идей, живущихъ въ христіанскомъ сознаніи,—созерцанія, необходимаго для правильнаго пони-

---

[1]) Сущность ученія Арія изложена въ его двухъ письмахъ къ Евсевію Никомидійскому (ap. *S. Epiphan.*, Haeres. LXIX, c. 6; *B. Theodoret.*, Histor. eccles., I, 4) и къ Александру, епископу александрійскому (ap. *S. Athanas.*, De synod., c. 16 et *S. Epiphan.*, op. cit., c. 7), а также въ его сочиненіи «*Θάλεια*», отрывки котораго сохранились у *св. Аѳанасія* въ его Orat. contr. Arian. и въ «Histor. ecclesiast.» Сократа.

[2]) Достовѣрность этого мнѣнія, между прочимъ, подтверждается тѣмъ, что Арій въ своемъ письмѣ къ Евсевію Никомидійскому, сохранившемся у бл. Ѳеодорита и св. Епифанія, называетъ этого своего единомышленника «солукіанистомъ» (*συλλουκιανιστής*).

манія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ выраженій св. Писанія, получающихъ истинный смыслъ только при сопоставленіи ихъ съ общимъ строемъ и духомъ всего христіанскаго вѣроученія,—могло вести къ ложному пониманію истинъ вѣры. Это всего лучше сказалось въ Аріѣ, державшемся буквальнаго пониманія, безъ различія, всѣхъ мѣстъ Писанія и чуждавшемся всякихъ умозрѣній. Подъ вліяніемъ направленія антіохійской школы, въ противоположность ереси Павла Самосатскаго, онъ сталъ придавать особенное значеніе библейскому ученію объ ѵпостасномъ различіи въ Божествѣ и счелъ противнымъ этому ученію православное ученіе о единосущіи Сына Божія съ Отцемъ. Субординаціонистическая же теорія александрійцевъ, ложно понятая въ ея выводахъ, послужила ему прочнымъ основаніемъ для крайняго развитія проповѣдуемыхъ имъ идей. Безъ нея, казалось ему, невозможенъ ни принципъ единства въ Троицѣ, ни самостоятельное и личное бытіе Логоса, которымъ исключительно была занята мысль **Арія**. „Необходимо“ — говорилъ онъ— „или признать два безначальныя, другъ отъ друга независимыя божественныя существа, вмѣсто „монархіи“ признать „діархію“, или же смѣло и безъ всякаго опасенія допустить, что Логосъ имѣетъ начало своего бытія, что было время, когда Его не было (ἦν, ὅτε οὐκ ἦν) [1]“. Идея безначальнаго происхожденія изъ субстанціи внѣ времени, для Арія, столь мало спекулятивнаго, была чѣмъ-то непонятнымъ, противорѣчіемъ въ себѣ. Точно также ему казалось, что подъ рожденіемъ отъ (ἐκ) Бога нельзя разумѣть ничего другаго, какъ только твореніе, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, съ этимъ понятіемъ необходимо соединить понятіе отдѣленія отъ божественнаго существа въ смыслѣ гностическомъ — чувственномъ. Поэтому, думалъ онъ, когда говорятъ о рожденіи Сына Божія

[1] *S. Athanas.* Contra Arian. orat. I, cap. 11, 15.

изъ существа Отца, чтобы тѣмъ самымъ отличить Христа отъ всѣхъ тварей, то при этомъ впадаютъ въ чувственныя, антропопатическія представленія. Средняго между Богомъ—Творцемъ и тварями мыслить нельзя ничего. Посему, Христосъ или такое же божественное вѣчное Существо, какъ Отецъ,—и тогда нужно признать двухъ боговъ,—или же нужно смѣло и прямо утверждать, что Онъ, какъ и всѣ твари, сотворенъ Богомъ, по Его волѣ, изъ ничего (ἐξ οὐκ ὄντων). Послѣднее, дѣйствительно, и призналъ Арій [1]). Такимъ образомъ, Логосъ въ системѣ Арія является простымъ твореніемъ [2]). Но, чтобы отличить это сотворенное Существо отъ всѣхъ другихъ тварей и возвысить Его надъ всѣми другими сотворенными существами, Арій старался надѣлить Его различными высокими качествами, не уничтожая, впрочемъ, отличія Его отъ Бога. Логосъ—говорилъ онъ—сотворенъ Отцемъ, по Его волѣ, прежде всѣхъ міровъ; Онъ—высшее твореніе,—„твореніе, какъ ни одно изъ твореній,—почему и называется единороднымъ [3])"; сотворенъ же Онъ по образу живущей въ Божествѣ мудрости (λόγος), просвѣщенъ ею и получилъ ея имя [4]). Но какъ ни истощался Арій въ выраженіяхъ, чтобы дать Сыну Божію высочайшее достоинство и значеніе, однакожъ, представляя Его тварью, онъ отодвигалъ Его на безконечное разстояніе отъ Первоисточника всякаго бытія. Его Логосъ — то же, что̀ гностическій Диміургъ: Богъ произвелъ Его для того, чтобы чрезъ Него сотворить все остальное. Между Богомъ и всѣми дру-

---

[1]) Thalia apud *S. Athanasium.* Orat. I, cap. 5, 9. *Socrat.* Historia ecclesiast., lib. I, c. 5.

[2]) Въ подтвержденіе такого представленія о Логосѣ Арій приводилъ такія мѣста изъ Новаго Завѣта, въ которыхъ въ отношеніи къ I. Христу употребленъ глаголъ «ποιεῖν» (Дѣян. II, 36; Евр. III, 2), или гдѣ Онъ называется «перворoднымъ» (Кол. I, 15), гдѣ, слѣдовательно, Ему приписывается начало.

[3]) *S. Athanas.* De synodis, c. 16.

[4]) *S. Athanas.* Contr. Arian. or. I, c. 5.

гими существами непроходимая бездна, вслѣдствіе чего Онъ не могъ творить ихъ непосредственно, а потому, восхотѣвъ сотворить все, Онъ произвелъ сначала одно Существо, назвавъ Его Сыномъ и Словомъ (*Λόγος*), чтобы потомъ, при посредствѣ Его, создать и все остальное [1]). Имена: „Сынъ Божій" и „Логосъ" даны Ему для того, чтобы отличить Его отъ всѣхъ прочихъ, созданныхъ Имъ, тварей, такъ какъ, получивъ свое бытіе, какъ и всѣ другія твари, по волѣ и благости Творца, Онъ, тѣмъ не менѣе, обладаетъ возможно большимъ сродствомъ съ Нимъ, открывая Собою въ совершенствѣ божественный разумъ, мудрость и силу, хотя эти имена принадлежатъ Ему не въ собственномъ, метонимическомъ смыслѣ [2]). Далѣе, согласно съ теоріею Оригена, Арій приписывалъ существу разумнаго творенія самоопредѣляющуюся, измѣняемую, свободную волю, какъ основу всѣхъ преимуществъ разумныхъ существъ. Этотъ принципъ онъ прямо примѣнялъ и ко Христу. Какъ твореніе,—говорилъ онъ,—Христосъ, по своей природѣ, имѣлъ волю, подверженную измѣненію. Но Онъ постоянно направлялъ ее только къ добру и чрезъ то становился нравственно-неизмѣняемымъ. Поэтому, Его могущество и слава, которыя Онъ получилъ, какъ отличіе и преимущество предъ всѣми прочими твореніями, суть слѣдствія заслугъ Его воли. Богъ, по своему всевѣдѣнію, предвидѣлъ, какую святую жизнь будетъ вести Христосъ, какъ человѣкъ, и какъ побѣдоносно Онъ вый-

---

[1]) Ibid., orat. II, c. 24.

[2]) Въ доказательство того, что выраженія: «слово» и «сила» въ св. Писаніи употребляются не всегда въ одномъ и томъ же смыслѣ, и что подъ ними нѣтъ необходимости разумѣть только умъ и силу, неотдѣлимыя отъ божескаго существа, но что они употребляются иногда и въ метонимическомъ значеніи, Арій приводилъ нѣкоторые примѣры библейскихъ выраженій, напр., изъ книги пророка Іоиля (II, 25), гдѣ различныя мелкія насѣкомыя, истребляющія траву, называются «силою Божіею». *S. Athanas.* Contr. Arian. or. I, c. 5.

детъ изъ борьбы со зломъ, потому и далъ Ему это могущество и славу въ награду за Его высочайшую добродѣтель [1]). При такомъ понятіи о Логосѣ, какъ твореніи Божіемъ, Арій, впрочемъ, не отказывался примѣнять къ Нему названіе „Бога", которое со всею ясностію дается Ему въ св. Писаніи Новаго Завѣта и въ произведеніяхъ древнѣйшихъ отцевъ и учителей Церкви. Только имя Божіе въ отношеніи къ Логосу онъ употреблялъ въ несобственномъ смыслѣ, ссылаясь при этомъ, въ доказательство своего мнѣнія, на такія мѣста Библіи, въ которыхъ оно примѣняется въ извѣстномъ смыслѣ и къ существамъ сотвореннымъ. Согласно со всемъ строемъ своей системы, онъ училъ, что Христосъ какъ всѣ свои достоинства и преимущества, такъ и имя Божіе и божеское достоинство получилъ только по благодати Божіей; Онъ-Богъ только по имени (ὀνόματι μόνον θεός), но не по существу [2]). Признавая, вмѣстѣ съ другими отцами и учителями Церкви, непостижимость существа Божія для всѣхъ тварей и оставаясь въ то же время вѣрнымъ принципу своей системы, Арій долженъ былъ признать эту непо-

[1]) *S. Athanas.* Contr. Arian. orat. I, c. 35. И эту ложную мысль Арій старался утвердить на многочисленныхъ свидѣтельствахъ св. Писанія Новаго Завѣта. Такъ, онъ ссылался на выраженіе евангелиста Луки (II, 52): *Іисусъ преспѣваше премудростію и возрастомъ*, указывалъ на незнаніе Спасителя о мѣстѣ погребенія умершаго Лазаря (Іоан. XI, 34), на внутреннюю борьбу и слабость Его воли въ виду предстоявшихъ Ему страданій (Марк. XIV, 35—36; Лук. XXII, 42), также на то превознесеніе, какое Онъ получилъ отъ Отца, какъ награду за жизнь полную послушанія Ему (Филип. II, 9), и т. п. мѣста, гдѣ, вообще, выставляется нѣкоторая ограниченность природы І. Христа и зависимость Его отъ Отца (*S. Athanas.* Contr. Arian. orat. III, c. 26 et I, c. 43). Ошибка Арія въ этомъ случаѣ, очевидно, заключалась въ томъ, что онъ, при своемъ буквальномъ пониманіи всего Писанія, опустилъ изъ виду различіе въ І. Христѣ двухъ естествъ и, приписывая свойства Его человѣческой природы природѣ божественной, видѣлъ въ томъ доказательство своей теоріи измѣняемости воли и, вообще, тварности и ограниченности Логоса.

[2]) *S. Athanas.* Contr. Arian. or. I, c. 6.

стижимость существа Божія и для Логоса, поставленнаго имъ на ряду съ тварями: божеское существо непостижимо и для Логоса, и Онъ познаетъ его только постепеннымъ, впрочемъ отличнымъ отъ другихъ тварей, образомъ, по мѣрѣ силъ, дарованныхъ Ему Богомъ [1]).

Такова сущность аріанской доктрины, открывшей собою рядъ догматическихъ движеній, продолжавшихся въ теченіи почти всего IV вѣка и имѣвшихъ своимъ результатомъ самое точное опредѣленіе и подробное раскрытіе догмата о Сынѣ Божіемъ и, вообще, о Св. Троицѣ. Установивъ, вопреки монархіанству, принципъ троичности въ Божествѣ признаніемъ отдѣльнаго и самостоятельнаго бытія каждаго Лица Св. Троицы и существеннаго различія между Ними, и удержавъ идею строгаго единства Божія посредствомъ отрицанія равенства между Лицами Св. Троицы по божеству, Арій думалъ, что онъ рѣшилъ вопросъ о Св. Троицѣ и вполнѣ открылъ тайну высочайшаго христіанскаго догмата. Такъ казалось это и другимъ, желавшимъ проникнуть своимъ умомъ въ таинство Пресвятой Троицы, но мало вникавшимъ въ самую сущность дѣла. Ересь нашла себѣ самую удобную почву и стала распространяться съ такимъ успѣхомъ, что въ короткое время раздѣлила весь христіанскій міръ на двѣ половины, аріанскую и православную, и грозила ниспроверженіемъ всего христіанства. Для прекращенія ея требовались чрезвычайныя и рѣшительныя мѣры. Созванный по этому поводу въ Никеѣ вселенскій сборъ (325 г.), осудивъ лжеученіе Арія, впервые далъ точное опредѣленіе о второмъ Лицѣ Св. Троицы, признавъ Его истиннымъ Богомъ, единороднымъ Сыномъ Бога Отца, рожденнымъ изъ Его существа, равнымъ и единосущнымъ Ему [2]), и это опредѣле-

---

[1]) Ibidem.

[2]) См. никейское вѣроопредѣленіе о Сынѣ Божіемъ.

ніе получило догматическое и обязательное значеніе для всей христіанской Церкви. Пораженное на вселенскомъ соборѣ аріанство, однакожъ, не прекратилось, напротивъ, продолжало распространяться. Еретики не хотѣли подчиняться никейскому вѣроопредѣленію. Главнѣйшимъ пунктомъ, которому они особенно противились, было ученіе о единосущіи (ὁμοουσία) Сына Божія съ Отцемъ, казавшееся имъ савелліанствомъ. Подозрѣніе ихъ къ этому пункту православнаго ученія еще болѣе усилилось, когда нѣкоторые изъ ревностныхъ защитниковъ никейскаго сѵмвола въ своей полемикѣ съ противниками его дошли до отрицанія ѵпостаснаго различія между Отцемъ и Сыномъ и стали учить о Св. Троицѣ въ смыслѣ Савеллія или Павла Самосатскаго. Такъ, Маркеллъ, епископъ анкирскій [1]), увлекшись полемикою противъ одного изъ приверженцевъ аріанства, софиста Астерія, утверждалъ, что Слово отъ вѣчности пребываетъ въ Богѣ, какъ принципъ Его самосознанія, какъ божественный умъ (λόγος ἐνδιάθετος); Оно тождественно съ Нимъ и не имѣетъ отдѣльнаго бытія [2]); въ твореніи Оно проявляется, какъ его дѣйствительная дѣятельность (ἐνέργεια δραστική или λόγος προφορικός [3]), но еще не можетъ назваться Сыномъ или образомъ Божіимъ; Сыномъ Божіимъ Оно становится только съ момента своего воплощенія въ лицѣ Іисуса [4]); при концѣ міра Оно снова возвратится къ покою

---

[1]) Свѣдѣнія относительно ученія Маркелла сохранились главнымъ образомъ у *Евсевія Кесарійскаго*, въ его сочиненіяхъ: «Contra Marcellum» и «De ecclesiastica theologia»; потомъ у *св. Епифанія* въ «Advers. haeres.,» haer. LXXII; у *бл. Ѳеодорита* въ «Haeretic. fab.», lib. II, cap. 10; у *св. Аѳанасія* въ «De synod. arimin. et seleuc »; также у *Сократа* въ «Histor. eccles.,» lib. I, c. 36 и въ «Histor. eccles.» *Созомена*.

[2]) *Eusebius*. Contra Marcellum, lib. I, cap. 1; lib. II, cap. 1 et 2. De ecclesiast. theologia, lib. II, c. 11 et 15.

[3]) *Euseb*. De ecclesiast. theolog., lib. III, c. 3; lib. II, 9. Contr. Marcell., lib. II, c. 2.

[4]) Contr. Marcell., lib. II, c. 1 et 3. De ecclesiast. theolog., lib. III, c. 2.

(ἡσυχία) въ Богѣ, и царство Христово разрѣшится въ царство Отца [1]). Эти монархіанскія идеи, высказанныя Маркелломъ въ пылу полемики противъ Астерія, были повторены и еще съ бо́льшею послѣдовательностію развиты ученикомъ его, Фотиномъ, епископомъ сирмійскимъ [2]). Подобнаго рода лжеученія, появлявшіяся въ средѣ сторонниковъ никейскаго вѣроисповѣданія, естественно, ставили въ выгодное положеніе аріанъ, давали имъ сильное оружіе противъ православнаго ученія о единосущіи Сына Божія съ Отцемъ и способствовали распространенію и дальнѣйшему развитію ихъ еретической системы.

Но неопредѣленная сама въ себѣ и затемненная различными діалектическими тонкостями система Арія давала широкое мѣсто различному пониманію и всевозможнымъ ея толкованіямъ. Это обстоятельство послужило основаніемъ къ возникновенію въ средѣ аріанъ разногласій, и ересь аріанская распалась на партіи, далеко расходившіяся между собою въ пониманіи природы и отношенія Сына Божія къ Отцу. Весьма многіе изъ аріанъ, не соглашаясь признать, вмѣстѣ съ православными, Сына Божія единосущнымъ (ὁμοούσιος) Отцу, въ то же время отвергали и ученіе Арія о тварности Логоса, какъ ученіе противное сущности христіанства. Они признавали Его только „подобосущнымъ“ (ὁμοιούσιος) высочайшему Божеству. Это была партія такъ-называемыхъ „оміусіанъ“ или „полуаріанъ“. Во главѣ ея, по крайней мѣрѣ въ самомъ началѣ, стояли Евсевій Никомидійскій и извѣстный церковный историкъ — Евсевій

---

[1]) Contr. Marcell., lib. I, c. 1; lib. II, c. 1.

[2]) Cf. *S. Athanas.* De synod., c. 26. *S. Epiphan.* Advers. haeres., haer. LXXI. *Socrat.* Histor. eccles., lib. II, c. 18. *S. Hilar.* De trinit, lib. VII, c. 3—7. Fragm. II, 5. 12. De synod., c. 38. 39. *B. Theodoret.* Haeretic fab. II, c. 11.

Кесарійскій [1]). Послѣдній изъ нихъ хотя и подписалъ никейскій символъ, но понималъ его своеобразно и выступилъ сторонникомъ партіи, оспаривавшей ученіе св. Аѳанасія. Съ одной стороны, онъ отвергалъ аріанское ученіе о твореніи Сына Божія изъ ничего и во времени: Логосъ, по его представленію, есть Богъ отъ Бога, рожденный изъ существа Отца; но, съ другой стороны, онъ не хотѣлъ признать и того, что Сынъ Божій единосущенъ Отцу: по его мнѣнію, Онъ — существо посредствующее между Богомъ и міромъ; Онъ—только образъ Божій и подобенъ Ему [2]). Отсюда—аналогія свѣта и луча, такъ часто выставляемая св. Аѳанасіемъ для уясненія тѣснѣйшаго и нераздѣльнаго бытія Сына Божія съ Отцемъ, съ точки зрѣнія Евсевія, въ данномъ случаѣ не примѣнима [3]). Отецъ—говорилъ онъ—обладаетъ совершеннѣйшею полнотою и есть высочайшій Богъ и безъ Сына, хотя православные отцы совершенно справедливо возражали ему, что Отецъ таковъ именно потому, что имѣетъ Сына и отношеніе къ Сыну заключаетъ въ своемъ существѣ. Точно также Евсевій утверждалъ, что Сынъ получилъ бытіе по волѣ Отца [4]), на что св. Аѳанасій справедливо ему замѣчалъ, что это выраженіе неопре-

---

[1]) Впрочемъ, мнѣнія относительно образа мыслей Евсевія Кесарійскаго въ церковной литературѣ далеко не одинаковы. Изъ древнихъ церковныхъ писателей св. Аѳанасій смотритъ на него съ нѣкоторымъ подозрѣніемъ; прямѣе и строже смотрятъ на него св. Епифаній и бл. Іеронимъ. Въ новѣйшее время одни причисляютъ его къ аріанской партіи (Петавій, Бароній, Клеркъ, Мёлеръ и др.), другіе—къ партіи православной (Монтакуцій, Буллъ, Каве и др.). Но большинство нѣмецкихъ писателей не относятъ его ни къ той, ни къ другой партіи (Мартини, Бауръ, Генелль и др.) и смотрятъ на его воззрѣнія, какъ на выраженіе неопредѣленныхъ и неустановившихся мнѣній по вопросамъ Церкви того времени. (*I. A. Dorner*. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von der ältelsten Zeiten bis auf die neueste. Th. 1. S. 792—793. Berlin. 1851).

[2]) *Eusebius*. Demonstr. evang., IV, 15; V, 1.

[3]) Ibid., IV, 3.

[4]) Ibid., V, 1.

дѣленное и непонятное, и что рожденіе Сына отъ Отца необходимо отличать отъ свободнаго проявленія Бога во-внѣ. Въ подтвержденіе своихъ догматическихъ воззрѣній Евсевій ссылался на нѣкоторыя неопредѣленныя выраженія древнѣйшихъ до-никейскихъ учителей Церкви, указывая, при этомъ, противъ никейскаго вѣроопредѣленія на то, что выраженіе „ὁμοούσιος“ совершенно новое, тогда какъ онъ въ употребляемыхъ имъ выраженіяхъ строго держался церковнаго преданія. Далѣе упомянутыхъ положеній Евсевія полуаріане собственно не заходили; по крайней мѣрѣ, мы не видимъ существеннаго отличія отъ этихъ положеній въ различныхъ сѵмволахъ, составленныхъ полуаріанами на ихъ многочисленныхъ соборахъ, бывшихъ въ періодъ времени между первымъ и вторымъ вселенскими соборами. Во всѣхъ ихъ сѵмволахъ недостаетъ одного никейскаго „ὁμοούσιος“, что собственно и составляетъ отличительный признакъ православнаго ученія [1]). Это выраженіе въ нихъ, обыкновенно, замѣнялось выраженіемъ „ὁμοιούσιος“, при чемъ послѣднему, соотвѣтственно пониманію той или другой партіи, давалось различное значеніе. Но, какъ бы то ни было, оміусіане или полуаріане въ сущности были не далеки отъ православнаго ученія. Признавая Сына Божія рожденнымъ изъ существа Отца прежде всѣхъ вѣковъ и пребывающимъ вмѣстѣ съ Нимъ, они только затруднялись въ примѣненіи къ Нему выраженія „ὁμοούσιος“, казавшагося имъ сроднымъ съ савелліанствомъ, и замѣняли его выраженіемъ „ὁμοιούσιος“. Но смыслъ послѣдняго, по словамъ св. Иларія, собственно одинаковъ съ значеніемъ „ὁμοούσιος [2])“. Не даромъ св. Аѳанасій въ одномъ изъ своихъ сочиненій указывалъ на возможность возвращенія въ лоно православной

---

[1]) *Ios. Schwane*. Dogmengeschichte der patristischen Zeit (325 — 787 n. Chr.), S. 170. Münster. 1866.
[2]) *S. Hilar*. De synod., 88.

Церкви тѣхъ полуаріанъ, которые, расходясь съ православными въ понятіи о Сынѣ Божіемъ, въ то же время не хотятъ признавать Логоса тварью, доказывая при этомъ, что „подобосущіе“ ихъ въ сущности то же, что̀ „единосущіе“, и что, какъ скоро отвергнута тварность Логоса, подчиненіе Его Богу Отцу по существу уже невозможно. Подобными, вообще, вещи бываютъ не по существу своему, а только по своимъ свойствамъ: сущность же бываетъ или одинакова, или не одинакова. Если мы говоримъ о своемъ образѣ или подобіи существу Божію, то только по общенію съ существомъ Божіимъ посредствомъ Св. Духа; а это, очевидно, не примѣнимо къ Сыну Божію, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, значило бы снова признать его тварью [1]). Въ виду такой близости оміусіанъ къ православному ученію, и полемика православныхъ отцевъ и учителей противъ этой аріанской партіи постепенно смягчалась и отличалась бо̀льшею сдержанностію и снисходительностію, сравнительно съ полемикою ихъ противъ другихъ еретиковъ того времени.

Болѣе послѣдовательное и строгое развитіе, чѣмъ у полуаріанъ, аріанство получило въ другой партіи, послѣдователи которой извѣстны подъ разными именами — аэціанъ, евноміанъ, етерусіанъ, аномеевъ и крайнихъ или строгихъ аріанъ. Неопредѣленное и темное во многихъ пунктахъ ученіе Арія о сотворенности Сына Божія дало поводъ нѣкоторымъ изъ его послѣдователей выразить это ученіе въ болѣе рѣзкой и опредѣленной формѣ. Первый это сдѣлалъ антіохійскій діаконъ Аэцій въ своемъ сочиненіи „О нерожденномъ и рожденномъ“ [2]). Содержаніе и аргументація его системы въ сущности тѣ же, что̀ и у Арія, и всѣ его философскія доказательства, выставленныя въ довольно большомъ

---

[1]) *S. Athanas.* De synod., c. 53.

[2]) Большую часть этого сочиненія передаетъ намъ *св. Епифаній* въ своемъ сочиненіи «Adversus haereses», LXXVI.

количествѣ, вращаются только около одного положенія: если Сынъ Божій рожденъ, то Онъ получилъ бытіе во времени и, слѣдовательно, сотворенъ. Нерожденность должна составлять сущность Божества, а этимъ исключается всякое рожденіе изъ существа Божія. Эти аргументы, высказанные Аэціемъ, развилъ и довелъ до крайнихъ выводовъ ученикъ его, Евномій, бывшій сначала діакономъ антіохійскимъ, а впослѣдствіи епископомъ кизикскимъ. Въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ, изложенныхъ въ двухъ его сочиненіяхъ: Ἀπολόγια и Ἔκθεσις πίστεως [1]), послѣдній зашелъ уже такъ далеко, что разошелся не только съ господствовавшими религіозными и догматическими воззрѣніями своего времени, но даже съ воззрѣніями самого Арія. Главный — такъ сказать-нервъ евноміанской доктрины заключается въ понятіи абсолютности Божества. Всякое знаніе—говорилъ Евномій — основывается на соотвѣтствіи предметамъ именъ, какія человѣкъ получаетъ изъ Откровенія или окружающей его природы; соотвѣтствіе же это можетъ быть только тогда, когда мы найдемъ истинное, обнимающее сущность предмета, имя. По ученію св. Писанія и отцевъ, Богъ *единъ*, не раждающійся ни отъ Себя, ни отъ кого другаго, слѣдовательно, Существо абсолютное и всегда Себѣ равное (τὸ εἶναι, ὅ ἐστιν [2]). Понятіе „нераждаемости“ или абсолютности само собою не допускаетъ никакихъ опредѣленій и ограниченій высочайшаго Существа, исключаетъ въ Немъ всякую частичность или дѣлимость и должно соотвѣтствовать Его субстанціи или сущности. Сообразно съ такимъ понятіемъ о Бо-

---

[1]) Ἀπολόγια Евномія изложена въ «Bibliotheca graeca» *Fabricii*, Vol. 8; о второмъ же сочиненіи — «Ἔκθεσις» — упоминаетъ *Сократъ* въ своей «Historia eccles.», lib. V, c. 10. Кромѣ того, большая часть сочиненій Евномія извѣстна изъ сочиненій, написанныхъ противъ него *св. Василіемъ Великимъ* (5 книгъ) и *св. Григоріемъ Нисскимъ* (12 книгъ).

[2]) Apologia Eunomii, c. 8.

жествѣ, мы должны отвергнуть въ Немъ все, что̀ называется рожденіемъ или сообщеніемъ субстанціи, потому что съ этимъ соединяется понятіе дѣлимости или сложности, вводится понятіе другаго существа и, слѣдовательно, уничтожается абсолютность Божества; такъ какъ, какимъ бы ни было это другое существо, оно не можетъ находиться въ одной субстанціи съ первымъ, а понятіе абсолютнаго единства Божества не даетъ никакой мѣры для выраженія отношенія между двумя субстанціями [1]). Единство существа Божія исключаетъ собою всякое различіе въ Божествѣ, а потому, какъ невозможно допустить, чтобы какое-либо другое существо предшествовало Ему въ бытіи, такъ точно не мыслимо, чтобы какое-либо другое существо,—подобное-ли Ему или происходящее отъ Него посредствомъ рожденія,—существовало вмѣстѣ съ Нимъ (*συνυπάρχειν*) или въ Немъ (*ἐνυπάρχειν*). Хотя съ именемъ „Отца“ и соединяется понятіе рожденія, но логика (*ὁ τῆς ἀκολουθίας λόγος*) не позволяетъ приписывать его Божеству въ собственномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, Божество у Евномія является абсолютно тождественнымъ и простымъ, и въ своемъ абсолютномъ тождествѣ и простотѣ представляется ему вполнѣ познаваемымъ: вся Его сущность выражается однимъ понятіемъ „нерожденности“. Въ страхѣ предъ логическими противорѣчіями Евномій зашелъ уже такъ далеко, что сталъ отрицать вообще всякую трансцендентность и непостижимость божественнаго существа для ума человѣческаго. „Самъ Богъ знаетъ о своемъ существѣ“—говорилъ онъ—„не болѣе, чѣмъ мы, и Его существо извѣстно Ему не больше, чѣмъ намъ; но что̀ мы знаемъ о Немъ, то и Онъ знаетъ, и, наоборотъ, что̀ извѣстно о немъ Ему, то также извѣстно и намъ“ [2]).

[1]) Ibid., с. 10.

[2]) Эти слова *Сократъ* передаетъ, какъ буквальныя выраженія Евномія. Histor. eccles., lib. IV, с. 7.

На возраженіе православныхъ, что человѣческій духъ, ограниченный плотію и омраченный грѣхами, не въ состояніи вполнѣ постигнуть святѣйшее и чистѣйшее Божество, Евномій отвѣчалъ: „если духъ нѣкоторыхъ омраченъ злыми помыслами, вслѣдствіе чего не можетъ познавать ни того, что̀ у него подъ ногами, ни того, что̀ находится надъ его головою, то отсюда еще не слѣдуетъ, что и всѣмъ остальнымъ людямъ невозможно постигать истиннаго существа [1]). Въ этомъ ученіи Евномія о совершенной постижимости Божества, противоположномъ первоначальному аріанству, сходство съ послѣднимъ заключалось только въ томъ, что въ немъ, какъ и въ системѣ неоплатонизма, Божество представляется совершенно неопредѣленнымъ бытіемъ (ὄν), чуждымъ всякихъ качественныхъ опредѣленій [2]). Изъ такого ученія Евномія о Богѣ вообще само собою вытекало ложное представленіе его и о Сынѣ Божіемъ и объ отношеніи Его къ Отцу. Въ этомъ отношеніи онъ почти вполнѣ согласенъ съ Аріемъ, и только съ бо́льшею смѣлостію и рѣшительностію дѣлаетъ выводы изъ принциповъ послѣдняго. Идея безначальнаго рожденія Логоса отъ Отца казалась Евномію, какъ и Арію, противорѣчіемъ въ себѣ и исключала собою понятіе абсолютнаго единства существа Божія, вводя, по его мнѣнію, другое существо. Будучи не въ состояніи, далѣе, стать выше формъ чувственнаго представленія, и онъ, подобно Арію, соединялъ съ понятіемъ о рожденіи Сына Божія представленіе о матеріальномъ отдѣленіи отъ субстанціи Отца, и

---

[1]) *S. Gregor. Nyssen.* Advers. Eunom. Orat. X, p. 670 (edit. Paris).

[2]) *Dorner* по поводу такого представленія Евномія о Божествѣ, между прочимъ, совершенно справедливо замѣчаетъ, что «*πρῶτον κινοῦν*» Аристотеля гораздо выше евноміанской идеи объ абстрактномъ и неопредѣленномъ бытіи (*ὄν*), какую мы видимъ и у неоплатониковъ (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von der ältesten Zeiten bis auf die neueste. Th. 1. S. 859. Anm. 9).

потому, отвергнувъ рожденіе Логоса, признамъ Его твореніемъ Отца. Сынъ Божій, по ученію Евномія, есть простое твореніе, созданное Богомъ изъ ничего и во времени для того, чтобы чрезъ Него произвести потомъ все остальное бытіе. Какъ твореніе Отца, Онъ по тому самому уже не можетъ быть единосущнымъ Ему и отличенъ отъ Него не только по существу, но и по волѣ [1]), иначе—ни въ чемъ не подобенъ Ему (ἀνόμοιος). Но это твореніе выше всѣхъ другихъ тварей, такъ какъ оно получило бытіе прежде ихъ, притомъ непосредственно отъ самого Божества, и вмѣстѣ съ бытіемъ оно получило творческую силу и нѣкоторыя совершенства, приближающія его къ божескому достоинству [2]). Таковы результаты аріанскихъ принциповъ.

Нельзя не замѣтить, что во всѣхъ, разсмотрѣнныхъ нами, религіозно-философскихъ системахъ, представляющихъ попытки человѣческаго разума понять и уяснить таинственнѣйшій христіанскій догматъ о Св. Троицѣ, прежде всего и главнымъ образомъ выступаетъ вопросъ о второмъ Лицѣ Св. Троицы и отношеніи Его къ Богу Отцу; о третьемъ же Лицѣ или совсѣмъ не упоминается, или говорится только въ самыхъ общихъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ. И вообще, въ то время какъ Личность Сына Божія съ самыхъ первыхъ временъ христіанства обращала на себя всеобщее вниманіе, и возникшіе по вопросу о Ней споры въ короткое время образовали богатую и обширнѣйшую церковную литературу, — Личность Духа Святаго долго не входила въ предметъ богословскихъ разсужденій, и ученіе о Ней долгое время оставалось почти совсѣмъ нетронутымъ. Св. мужи апостольскіе, говоря вообще о третьемъ Лицѣ Св. Троицы,

---

[1]) *S. Epiphan.* Advers. haeres., LXXVI, c. 2. *B. Theodoret.* Hist. eccles. II, c. 24. *Socrat.* II, c. 35; *Sozom.* IV, c. 12.

[2]) Такимъ образомъ, въ отличіе отъ Арія, Евномій училъ, что всѣ преимущества предъ прочими тварями Логосъ получилъ не за свои добродѣтели на землѣ, а при самомъ твореніи Его.

при отсутствіи всякихъ побужденій и повода къ подробному и обстоятельному раскрытію ученія о Немъ, мало или почти вовсе не затрогивали вопросовъ о Его природѣ и отношеніи къ двумъ другимъ Лицамъ Св. Троицы. Первые христіанскіе апологеты также мало и только мимоходомъ касаются этихъ вопросовъ. О нихъ нѣтъ—и не могло быть—рѣчи и у первыхъ антитринитаріевъ какъ евіонейскаго, такъ и патрипассіанскаго направленія. Только позднѣйшіе изъ нихъ—Павелъ Самосатскій и Савеллій, доведшіе антитринитарныя доктрины до крайнихъ логическихъ результатовъ, уже ясно выразили свои еретическія идеи и о Духѣ Святомъ, какъ о силѣ (*δύναμις*) и проявленіи или дѣйствіи (*ἐνέργημα*) единоличнаго Божества. Въ отвѣтъ на эти еретическія представленія Тертулліанъ, св. Ипполитъ, Оригенъ, Діонисій Александрійскій и другіе тогдашніе церковные писатели, занятые полемикою съ еретиками по вопросу о Св. Троицѣ вообще и о Сынѣ Божіемъ въ особенности, въ отношеніи къ Духу Святому ограничились только общими указаніями на Его личное и самостоятельное бытіе, равенство по божеству и единосущіе съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ, не входя при этомъ въ подробное раскрытіе и доказательства этихъ истинъ. Аріанство у первыхъ его представителей также все вниманіе сосредоточило на Личности Сына Божія и почти вовсе не касалось вопроса о третьемъ Лицѣ Св. Троицы. Въ виду этого обстоятельства, и первый вселенскій соборъ, сдѣлавъ точное опредѣленіе относительно втораго Лица Св. Троицы, въ отношеніи къ третьему Ея Лицу ограничился только краткимъ изреченіемъ: (*πιστεύομεν*) „*καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*“ [1]). Все это вполнѣ понятно и легко объясняется самою сущностію дѣла, такъ какъ, для рѣшенія вопро-

[1]) *Baur*. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, S. 489. Leipzig. 1865. Cf. *Schwane*. Dogmengeschichte der patristischen Zeit, S. 217.

са о Св. Троицѣ, очевидно, необходимо было прежде всего опредѣлить природу втораго Лица и отношеніе Его къ первому, — что̀, какъ мы видѣли, вызвало весьма продолжительную и напряженную дѣятельность богословской мысли,—и потомъ уже перейти къ третьему Лицу. Какъ бы то ни было, однакожъ, движеніе богословской мысли не могло остановиться на вопросѣ о Сынѣ Божіемъ; рано или поздно оно должно было коснуться и Личности Св. Духа. И здѣсь, какъ и въ ученіи о Логосѣ, требовалось уяснить представленіе о третьей Ѵпостаси Св. Троицы и опредѣлить отношеніе Ея къ двумъ другимъ Ѵпостасямъ. При краткомъ и не вполнѣ ясномъ ученіи св. Писанія о Св. Духѣ, сравнительно съ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, и при отсутствіи точнаго догматическаго церковнаго опредѣленія о Немъ, очевидно, не легко было говорить прямо и положительно о природѣ и существѣ третьей Ѵпостаси Св. Троицы и Ея отношеніи къ Отцу и Сыну. Вотъ почему, при возникновеніи этого вопроса, въ христіанской Церкви обнаружилось то разнообразіе мнѣній, которыя такъ мѣтко и ясно характеризуетъ св. Григорій Богословъ въ одномъ изъ своихъ словъ [1]), написанномъ имъ предъ временемъ втораго вселенскаго собора (около 380 г.). Упомянувъ о саддукеяхъ, отрицавшихъ самое бытіе Духа Святаго, и языческихъ мудрецахъ, глубже смотрѣвшихъ на сущность божественныхъ вещей (Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι) и признававшихъ Его, по крайней мѣрѣ, міровымъ Умомъ (νοῦς τοῦ παντός), св. отецъ говоритъ: „что же касается современныхъ намъ мудрецовъ, то одни считали Его дѣйствіемъ, другіе тварью, иные Богомъ, а иные не рѣшались сказать о Немъ ни того, ни другаго [2]),

[1]) Orat. XXXI sive V de theologia.

[2]) Сюда принадлежалъ, между прочимъ, Евстаѳій Севастійскій, которому *Сократъ* въ своей «Historia ecclesiast». (lib. II, c. 45) приписываетъ слѣдующія слова: ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι.

изъ уваженія, какъ они говорятъ, къ Писанію, въ которомъ, будто бы относительно этого ясно не сказано ничего, и, такимъ образомъ, они ни почитаютъ Духа, ни лишаютъ Его достоинства, оставаясь въ отношеніи къ Нему въ какомъ-то среднемъ или, вѣрнѣе, весьма жалкомъ положеніи. И изъ тѣхъ, которые признавали Его Богомъ, одни благочестивы только въ сердцѣ, а другіе осмѣливаются исповѣдывать и устами. Слышалъ я и о другихъ, еще болѣе мудрыхъ измѣрителяхъ Божества, которые, признавая, вмѣстѣ съ нами, трехъ Умопредставляемыхъ, различаютъ Ихъ между Собою такъ: одного считаютъ безпредѣльнымъ и по существу, и по силѣ, другаго—безпредѣльнымъ по силѣ, но не по существу, а третьяго—ограниченнымъ въ томъ и другомъ, подражая, только въ другомъ видѣ, тѣмъ, которые называютъ Ихъ: одного—Творцемъ, другаго—Сотрудникомъ, а третьяго—Служителемъ" [1]).

Среди этого разнообразія воззрѣній на Личность Св. Духа, указываемыхъ Григоріемъ Богословомъ, нельзя не узнать тѣхъ субординаціонистическихъ идей, которыя такъ прочно утвердились и съ такою рѣзкостію выразились въ современныхъ Богослову аріанскихъ системахъ по вопросу о второмъ Лицѣ Св. Троицы. Продолжая строго-логически развивать ученіе о Лицахъ Св. Троицы, сторонники аріанскихъ принциповъ, весьма естественно, должны были примѣнить эти послѣдніе и къ третьему Лицу Св. Троицы. И дѣйствительно, св. Аѳанасій Великій зналъ о такихъ аріанахъ, которые, признавая Сына Божія твореніемъ Отца, и о Духѣ Святомъ говорили, что Онъ сотворенъ изъ ничего [2]). Онъ же позднѣе упоминаетъ о другой аріанской партіи, послѣдователи которой, отвергая аріанское ученіе о тварно-

---

[1]) *S. Greg. Theol.* Orat. XXXI, n. 5, col. 137 (edit. Migne).
[2]) *S. Athanas.* Contr. Arian. orat. III, c. 15.

сти Сына Божія и признавая, вмѣстѣ съ православными, единосущіе Его съ Отцемъ, въ то же время низводили Святаго Духа въ разрядъ тварей и считали Его за одного изъ служебныхъ духовъ (Евр. I, 14) [1]. Но самое полное и широкое примѣненіе къ ученію о Духѣ Святомъ аріанскія начала получили въ системѣ Македонія, который сталъ во главѣ извѣстной еретической партіи, получившей отъ него свое имя „македоніанъ" или „духоборцевъ" (*πνευματομάχοι*). Держась въ отношеніи къ Личности Сына Божія полуаріанскаго образа мыслей и считая Его „подобнымъ" Отцу, Македоній въ то же время рѣшительно отрицалъ божеское достоинство Духа Святаго и равенство Его съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ; по его мнѣнію, Духъ Святый, будучи тварію (*κτιστόν*) Сына, не болѣе, какъ только помощникъ и служитель Его, и Ему можно приписать не больше того, что̀ принадлежитъ ангеламъ [2]. Какъ продолженіе и логическій выводъ аріанства, македоніанство, въ сущности, было одинаково съ нимъ противно христіанскому догмату о Св. Троицѣ и представляло не менѣе опасности для Церкви. Поэтому и встрѣтило со стороны послѣдней такое же сильное и рѣшительное противодѣйствіе, какое мы видѣли и въ отношеніи къ аріанству: созванъ былъ второй вселенскій соборъ (381 г.), который, осудивъ ересь Македонія, въ то же время сдѣлалъ точное догматическое опредѣленіе о Духѣ Святомъ, признавъ Его Лицемъ божественнымъ, исходящимъ отъ Бога Отца и, по своему достоинству, совершенно равнымъ двумъ первымъ Лицамъ Пресвятой Троицы [3].

---

[1] Epist. ad Serapionem, I, c. 1. Св. отецъ называетъ послѣдователей этой партіи «тропиками», потому что они объясняли выраженія св. Писанія о Духѣ Святомъ тропами и фигурами.

[2] *B. Theodoret*. Histor. eccles., lib. II, c. 6; Haeret. fab., lib. IV, c. 5. *Sozomen*. Histor. eccles., lib. IV, c. 27.

[3] Осьмой членъ никео-цареградскаго сумвола вѣры.

Такимъ образомъ, рѣшеніе вопроса о Св. Троицѣ въ IV вѣкѣ приняло совершенно иное направленіе, чѣмъ въ предъидущемъ столѣтіи. Какъ въ монархіанскихъ системахъ все вниманіе было сосредоточено на идеѣ единства Божества и, въ видахъ сохраненія этой идеи въ абсолютномъ смыслѣ, отрицалась идея троичности и ѵпостаснаго различія въ Божествѣ, такъ, напротивъ, въ аріанскихъ системахъ выступала идея троичности,—въ смыслѣ *существеннаго* различія между Лицами Св. Троицы,—при чемъ, въ видахъ сохраненія христіанской монотеистической идеи, Божествомъ въ собственномъ смыслѣ признавалось только одно первое Лице Св. Троицы, два же другихъ Лица являлись Его тварями, несравненно низшими и совершенно чуждыми Ему по существу. Тѣ и другія системы—и монархіанскія и аріанскія—одинаково были противны церковному ученію о Св. Троицѣ, и потому, очень естественно, встрѣтили себѣ сильную оппозицію со стороны Церкви. Монархіанство,—какъ мы уже замѣтили выше,—со всею подробностію и обстоятельностію было разобрано и опровергнуто церковными писателями III вѣка. Противъ же аріанства направлена была вся догматическая дѣятельность Церкви IV вѣка. Въ этомъ отношеніи, прежде всего,—какъ мы уже видѣли,—сдѣланы были краткія, но точныя вѣроопредѣленія двухъ первыхъ вселенскихъ соборовъ. Но само собою разумѣется, что такого рода вѣроопредѣленія, имѣвшія значеніе несомнѣнныхъ догматическихъ истинъ только для сторонниковъ церковнаго ученія, не могли вполнѣ удовлетворить людей съ убѣжденіями противными церковной истинѣ и желавшихъ проникнуть въ самую глубь интересовавшихъ въ то время догматическихъ вопросовъ. При живомъ догматическомъ интересѣ, при томъ броженіи религіозно-философскихъ идей, неудержимомъ стремленіи человѣческаго разума проникнуть въ самую сущность христіанскихъ догматовъ и, наконецъ,

при той массѣ различныхъ религіозно-философскихъ еретическихъ системъ, какія мы видимъ въ IV вѣкѣ христіанства,—церковно-догматическая дѣятельность, очевидно, не могла ограничиться только простыми и краткими вѣроопредѣленіями, заключенными въ сѵмволы: задача ея была гораздо шире. Чтобы удовлетворить современнымъ религіознымъ потребностямъ и успокоить взволнованные религіозными спорами умы, нужно было стать на современную почву: чтобы опровергнуть ложныя религіозно-философскія теоріи и успѣшно отразить всѣ нападенія еретиковъ, строившіяся на началахъ разума и науки, нужно было вооружиться тѣмъ же оружіемъ, и, чтобы спасти христіанскую истину, нужно было противопоставить ложному знанію истинное знаніе, ложнымъ еретическимъ системамъ истинную систему христіанскаго знанія, словомъ—нужно было раскрыть и уяснить сущность христіанскаго вѣроученія и представить его въ такой формѣ, въ которой бы оно могло вполнѣ удовлетворить религіозно-философскимъ интересамъ и требованіямъ тогдашняго христіанскаго общества. Не смотря на всю трудность этой задачи, нашлось немало церковныхъ писателей, которые взяли на себя и съ успѣхомъ выполнили ее. Между ними особенно славны имена свв. Аѳанасія Александрійскаго, Василія Великаго, Григорія Нисскаго и Григорія Богослова, которые, по всей справедливости, считаются самыми блестящими представителями и наилучшими выразителями современной имъ церковно-догматической дѣятельности, и которые пріобрѣли себѣ въ этой области вселенское значеніе.

Высокообразованный, обладавшій глубокимъ умомъ, тонкимъ остроуміемъ и сильною діалектикою, св. Аѳанасій показалъ себя горячимъ поборникомъ православія и опаснымъ врагомъ аріанства еще на первомъ вселенскомъ соборѣ. Занявши, въ слѣдъ за тѣмъ, архіепископскую каѳедру въ

Александріи, онъ провелъ все время своей 45-лѣтней святительской дѣятельности въ борьбѣ съ современнымъ ему аріанствомъ. Онъ вполнѣ понималъ всю опасность и вредъ для Церкви господствовавшей въ его время ереси, и потому рѣшился показать предъ всѣми ея несостоятельность, опровергнуть всѣ возраженія еретиковъ противъ православнаго ученія о Сынѣ Божіемъ и, въ противоположность еретическимъ заблужденіямъ, представить истинное-церковное ученіе по данному вопросу. И въ этомъ отношеніи св. Аѳанасій достигъ такихъ блестящихъ результатовъ, что въ своей полемикѣ съ аріанствомъ и раскрытіи положительнаго ученія о Сынѣ Божіемъ сдѣлался образцомъ для всѣхъ современныхъ и слѣдовавшихъ за нимъ церковныхъ писателей, боровшихся съ аріанскими доктринами.

Въ основаніи аріанской системы лежитъ—какъ мы видѣли—дуалистическій принципъ противоположности между Богомъ и міромъ, по которому безконечный Богъ не можетъ имѣть непосредственнаго отношенія къ конечному матеріальному міру; чтобы создать міръ, Онъ творитъ предварительно особое Существо, которое и становится посредникомъ между Нимъ и конечнымъ міромъ. Такое воззрѣніе аріанъ св. Аѳанасій находитъ чисто языческимъ, совершенно противнымъ духу христіанства и давно уже опровергнутымъ отцами и учителями, боровшимися съ гностическими ересями [1]). Съ несостоятельностію же дуалистическаго принципа аріанства, сама собою падаетъ и вся теорія его о посредникѣ между Богомъ и міромъ. Но, не останавливаясь на этомъ, св. Аѳанасій занимается спеціальнымъ и подробнымъ опроверженіемъ всей этой теоріи. Аріанское представленіе о посредникѣ между Богомъ и міромъ онъ находитъ несостоятельнымъ во всѣхъ отношеніяхъ: оно, прежде

---

[1]) *S. Athanas.* De synod., cap. 47.

всего, противорѣчитъ истинному понятію о Богѣ, какъ всемогущемъ Творцѣ и всеблагомъ Промыслителѣ, такъ какъ, съ признаніемъ аріанскаго посредника, необходимо допустить, что Богъ или не можетъ, или не хочетъ имѣть отношенія къ міру [1]. Далѣе, оно заключаетъ видимое противорѣчіе въ себѣ самомъ: аріанскій посредникъ, будучи тварью Отца, самъ становится творцемъ и, такимъ образомъ, является „творящимъ твореніемъ"; между тѣмъ, по общему закону, твари, сотворенныя изъ ничего, сами по себѣ вновь творить ничего не могутъ [2]. Наконецъ, аріанскій посредникъ невозможенъ съ точки зрѣнія самихъ же аріанъ. Если непосредственное отношеніе между Богомъ и тварями, по мнѣнію аріанъ, невозможно, то такого отношенія не можетъ быть и между Богомъ и аріанскимъ посредникомъ, какъ тварью; между ними долженъ быть еще посредникъ и т. д. до безконечности; а такъ какъ этого не можетъ быть,— съ чѣмъ согласны и сами аріане,—то невозможенъ и аріанскій посредникъ, невозможны, слѣдовательно, и твари, для которыхъ собственно и придуманъ посредникъ [3]. Кромѣ того, и самыя представленія аріанъ о посредникѣ между Богомъ и міромъ, по мнѣнію св. Аѳанасія, чрезвычайно неопредѣленны, запутанны и противорѣчивы: смотря по надобности возвысить или унизить его, аріане то приписываютъ ему имена и свойства божественныя, то, напротивъ, называютъ его твореніемъ изъ ничего и лишаютъ его всѣхъ божескихъ свойствъ; признавая его тварью, въ то же время утверждаютъ, что онъ не то же, что̀ прочія твари; онъ сотворенъ, но не такъ, какъ другія твари и т. д. [4].

---

[1] Contr. Arian. orat. I, c. 26; or. II, cc. 24, 25, 29 et 71.
[2] Ibid., or. II, c. 21.
[3] Orat. II, cc. 19, 20, 26 et 52; or. III, cc. 9 et 52. De decret. Nic. Syn., cc. 6, 8, 9, 10 et cet.
[4] Contr. Ar., or. II, c. 22.

Всѣ неправильныя представленія аріанъ о Сынѣ Божіемъ, по мнѣнію св. Аѳанасія, вытекаютъ изъ ложнаго ихъ принципа, по которому они разсуждаютъ о вещахъ сверхъестественныхъ и божественныхъ съ точки зрѣнія естественной, конечной. Съ этой послѣдней точки зрѣнія они никакъ не хотѣли допустить, что Сынъ Божій *рожденъ* изъ существа Бога Отца, полагая, что съ понятіемъ „рожденія" соединяется идея отдѣленія и ограниченія божественной субстанціи, что̀ противно простотѣ и неизмѣняемости Божества [1]). Между тѣмъ,—замѣчаетъ св. Аѳанасій,—подобнаго рода соображенія въ данномъ случаѣ отнюдь не могутъ имѣть мѣста, такъ какъ рожденіе Сына Божія отъ Отца не имѣетъ ничего общаго съ естественнымъ человѣческимъ рожденіемъ. Оно — рожденіе духовное, сверхъестественное и непостижимое; его можно сравнить, наприм., съ происхожденіемъ свѣта отъ солнца или человѣческаго слова отъ мысли [2]), хотя эти сравненія и подобія объясняютъ тайну божественнаго рожденія только въ очень слабой степени [3]). Въ противоположность православному ученію о рожденіи Сына Божія изъ существа Бога Отца, аріане выставляли ученіе о тварности и иносущіи Логоса по отношенію къ Отцу. Но это ученіе, по словамъ св. Аѳанасія, совершенно ложно и противорѣчитъ свидѣтельству св. Писанія, которое въ многочисленныхъ мѣстахъ называетъ Логоса *Сыномъ*, а не тварью Отца, и Бога—не Творцемъ, а *Отцемъ* Его [4]). Мало того; даже простыя соображенія человѣческаго разума, основанныя на понятіяхъ „отчества", „сыновства" и „рожденія", прямо говорятъ противъ аріанскаго заблужденія относительно природы Логоса:

---

[1]) Ibid., or. I, c. 28.
[2]) De decret. Nic. syn., c. 24; Contr. Ar. orat. II, c. 33.
[3]) Contr. Arian. orat. II, c. 35; or. IV, c. 1.
[4]) Ibid., orat. I, c. 10; or. II, c. 32.

въ самыхъ этихъ понятіяхъ уже заключается идея происхожденія Логоса изъ существа Бога Отца и единосущія Его съ Нимъ [1]). Тѣ же самыя понятія показываютъ также, что Сынъ Божій имѣетъ бытіе не случайное, вызванъ къ бытію не свободною волею Божества, но имѣетъ свое начало въ самомъ божественномъ существѣ и такъ же необходимъ, какъ самое бытіе Божества. Отсюда совершенно ложно аріанское положеніе, будто Логосъ есть произведеніе свободной воли Отца, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, необходимо допустить, что Богъ Отецъ подлежитъ необходимости или принужденію. Это заблужденіе еретиковъ, по замѣчанію св. Аѳанасія, основывалось на ложной мысли, будто все, совершающееся не по волѣ, бываетъ уже по неволѣ или противъ воли и будто средняго между ними быть ничего не можетъ. Но если эти два понятія—по волѣ и противъ воли—могутъ имѣть отношеніе къ дѣйствіямъ внѣшнимъ,—каково, напримѣръ, твореніе,—то къ рожденію Сына Божія отъ Отца не примѣнимо ни одно изъ нихъ. Здѣсь необходимо допустить нѣчто третье, что̀ не исключаетъ собою воли, но не подлежитъ и неволѣ, именно—природу. Слѣдовательно, Богъ Отецъ раждаетъ отъ вѣчности своего Сына ни просто по волѣ, ни противъ воли, а дѣйствіемъ высшимъ и внутреннимъ,—по природѣ, по естеству [2]) Въ Богѣ Отцѣ нельзя, конечно, отрицать свободной воли въ отношеніи къ рожденію Сына, но нельзя въ то же время допустить и того, чтобы актъ свободной воли Отца былъ причиною или началомъ Сына [3]).

Ложное представленіе аріанъ о происхожденіи Сына Божія по волѣ Отца открывало путь къ новому заблужде-

---

[1]) Ibid., orat. I, c. 26; or. II, c. 35; Epist. ad Serapion II, c. 6.

[2]) Contr. Arian. orat. III, c. 62.

[3]) Ibid., c. 66.

нію: если Сынъ произошелъ по волѣ Отца, то, стало быть, воля Отца предшествовала Его происхожденію и, слѣдовательно, было время, когда Сына не было (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν или οὐκ ἦν, πρὶν γεννηθῇ). Но на это св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что временное бытіе и, слѣдовательно, начало бытія имѣетъ только міръ, сотворенный изъ ничего [1]); о Сынѣ же Божіемъ и Его рожденіи этого сказать нельзя. Онъ имѣетъ вѣчное бытіе, и св. Писаніе не въ одномъ мѣстѣ прямо приписываетъ Ему вѣчность (Іоан. I, 1; Апок. I, 4; Рим. IX, 5; Евр. I, 3; Псал. CXLIV, 13), между тѣмъ какъ въ отношеніи къ вещамъ конечнымъ ясно утверждаетъ происхожденіе ихъ во времени (Быт. II, 5; Притч. VIII, 23; Псал. LXXXIX, 1; Дан. XIII, 42) [2]). Не говоря уже о прямыхъ свидѣтельствахъ св. Писанія о предвѣчномъ рожденіи Сына Божія отъ Отца (Пс. II, 7; CIX, 3) [3]), оно, по мысли св. Аѳанасія, съ необходимостію вытекаетъ изъ предвѣчнаго бытія Бога, какъ Отца: Сынъ Божій совѣченъ Отцу. Напрасно въ этомъ случаѣ аріане возражаютъ, что если Логосъ совѣченъ Отцу, то Онъ долженъ называться уже не Сыномъ Его, а братомъ. Это, по мнѣнію св. Аѳанасія, не болѣе, какъ софизмъ и игра словами. Если бы о Логосѣ сказано было только, что Онъ совѣченъ Отцу, то тогда имѣло бы мѣсто подобное возраженіе; но Церковь въ то же время учитъ, что Логосъ *раждается* отъ Отца и въ Немъ имѣетъ источникъ своего бытія. Между тѣмъ, съ наименованіемъ Отца и Сына совѣчными „братьями“ должно соединяться представленіе о третьемъ высшемъ началѣ, отъ котораго произошли Отецъ и Сынъ, что̀, очевидно, нелѣпо [4]). Далѣе, вѣчность рожденія Сына Божія, по ученію св. Аѳанасія,

---

[1]) Ibid., orat. I, c. 29, 58; or. III, c. 61.
[2]) Ibid., or. I, c. 11 sqq.
[3]) Ibid., or. IV, c. 24 sqq
[4]) Ibid., orat. I, c. 14.

необходимо признать и на основанiи совершенства и полноты предвѣчнаго бытiя божественнаго Существа. Если Сынъ раждается изъ существа Отца, а это послѣднее отъ вѣчности совершенно и чуждо всякихъ временныхъ перемѣнъ и развитiя, то и Сынъ долженъ раждаться отъ вѣчности. Сынъ есть божественный Разумъ и Премудрость. Отсюда — отрицать вѣчность Сына значитъ допускать для Бога время, когда Онъ существовалъ безъ разума и премудрости, когда Онъ былъ „сухимъ источникомъ [1])“. Не смотря на полную несостоятельность въ ученiи о временномъ происхожденiи Сына Божiя отъ Отца, арiане упорно отстаивали свое заблужденiе и указывали православнымъ на то, что если Отецъ родилъ Сына, то „Рожденный“ долженъ имѣть начало своего бытiя и, слѣдовательно, было время, когда Его не было. Но это возраженiе арiанъ, какъ и всѣ подобныя ему возраженiя, очевидно, основывалось на ихъ ложномъ принципѣ, по которому они о Безконечномъ разсуждали въ условiяхъ и предѣлахъ конечнаго, отношенiя въ мiрѣ конечномъ примѣняли къ Безконечному. Предлоги „до“ и „послѣ“ имѣютъ мѣсто только въ конечныхъ и временныхъ отношенiяхъ: въ отношенiи же къ Божеству о переходѣ возможности въ дѣйствительность во времени не можетъ быть и рѣчи [2]). Богъ такъ же не могъ быть безъ Слова, какъ свѣтъ безъ луча. Рожденiе указываетъ только на причинное отношенiе между божественными Лицами; но неизмѣняемость и совершенное божество Отца и Сына не допускаютъ представленiя о временномъ рожденiи. Еретики въ этомъ случаѣ ссылались на творчество и творца, замѣчая, что отчество во времени такъ же совмѣстимо съ неизмѣняемостiю Божества, какъ и творчество, а послѣднее получило начало и проявилось во времени. Но здѣсь св. Аѳанасiю достаточно было только ука-

[1]) Ibid., orat. I, c. 19.
[2]) Ibid., orat. I, c. 14.

зать на различіе между „тварью“ и „Сыномъ“ и между „Творцемъ“ и „Отцемъ“, чтобы обнаружить еретическую ложь. Сынъ Божій есть „порожденіе“ (γέννημα) божественнаго Существа, а твари получили свое бытіе только во времени и по свободной волѣ Божества [1]).

Опровергаемые во всѣхъ пунктахъ своей системы, аріане хотѣли поддержать себя авторитетомъ св. Писанія и ссылались на нѣкоторыя мѣста Ветхаго и Новаго Завѣта, толкуя ихъ въ свою пользу и вопреки православному догмату о Сынѣ Божіемъ. Главнѣйшимъ изъ такихъ мѣстъ, приводимыхъ еретиками въ подтвержденіе ихъ ученія о Сынѣ Божіемъ, было мѣсто въ книгѣ Притчей (VIII, 22), гдѣ Премудрость Божія говоритъ о Себѣ: *Господь созда мя* (ἔκτισέ με) *начало путей своихъ въ дѣла своя*. Аріане видѣли въ этихъ словахъ полное подтвержденіе своего ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ твари высшей другихъ тварей, назначенной творить. Занимаясь подробнымъ разборомъ и объясненіемъ этого текста во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, св. Аѳанасій, прежде всего, замѣчаетъ, что глаголъ „κτίζειν“ употребляется въ св. Писаніи не всегда въ значеніи „творить изъ ничего“, но иногда также значитъ „возобновлять“, „возстановлять“ уже существующее (наприм., Псал. XCIX, 1; CI, 19; Іерем. XXXI, 22 и др.). Потомъ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ не сказано просто: *созда мя*, но прибавлено: *начало путей своихъ, въ дѣла своя*, чѣмъ, по мнѣнію св. отца, указывается на человѣческую природу Премудрости и на особенное Ея назначеніе, которое состоитъ въ общемъ откровеніи Ея въ мірѣ и въ особенности въ чрезвычайномъ откровеніи—воплощеніи ѵпостасной Премудрости для спасенія рода человѣческаго. Кромѣ указаннаго мѣста изъ книги Притчей, аріане приводили цѣлый рядъ мѣстъ изъ Новаго Завѣта,

---

[1]) Ibid., orat. I, c. 29.

объясняя ихъ примѣнительно къ своей теоріи о сотворенности и существенномъ отличіи Логоса отъ Отца [1]). Въ отношеніи ко всѣмъ этимъ мѣстамъ съ своей стороны св. Аѳанасій, прежде всего, дѣлаетъ общее замѣчаніе, что они относятся не къ божественной, а къ человѣческой природѣ І. Христа и, слѣдовательно, понимаются аріанами совершенно неправильно; потомъ,—если нѣкоторыя изъ нихъ, указывающія на зависимость Сына Божія отъ Отца, и можно относить къ божеству Сына Божія, то въ нихъ выражается не болѣе, какъ только то, что Сынъ Божій, какъ Лице божественное, раждается и, слѣдовательно, имѣетъ источникъ своего бытія въ Отцѣ; иначе сказать: въ этихъ мѣстахъ указывается только на ѵпостасное отличіе Сына Божія отъ Отца [2]). Впрочемъ, не ограничиваясь этимъ общимъ замѣчаніемъ, св. Аѳанасій предлагаетъ нѣкоторыя и частныя объясненія упомянутыхъ мѣстъ св. Писанія [3]). Въ то же время, въ опроверженіе аріанской доктрины, онъ выставляетъ безчисленное множество выраженій св. Писанія, неопровержимо свидѣтельствующихъ о божествѣ и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ [4]). Въ свою очередь и аріане старались подъискать въ св. Писаніи такія мѣста, въ которыхъ приписывается Логосу нѣчто несвойственное Его божественной природѣ. Съ этою цѣлью они пользовались тѣми выраженіями

---

[1]) Сюда относятся мѣста: Евр. III, 2; Колос. I, 15; Матѳ. XI, 27; XXVIII, 18; Іоан. V, 22; X, 18; XIV, 18; Дѣян. II, 36; Евр. I, 4; Іоан. I, 12; Римл. VII, 29 и др.

[2]) Ibid., or. I, c. 58; or. III, c. 36.

[3]) Полное опроверженіе аріанскихъ толкованій этихъ мѣстъ и собственныя объясненія св. Аѳанасія излагаются въ Contr. Arian. orat. II, cc. 1, 4—11, 61—64; orat. III, cc. 35—40 et cet.

[4]) Всѣ эти выраженія можно видѣть въ различныхъ мѣстахъ твореній св. Аѳанасія, наприм., въ Contr. Arian. orat. III, cc. 1—10; orat. II, c. 33; Epist. II ad Serap., c. 9; orat. I, c. 38 et 39; or. II, c. 22—24; orat. III, cc. 4, 5, 7—14, 36; Epist. II ad Serap. cc. 2—5; Epist. ad Episcop. Aeg. et Lyb., cc. 13—18; Epistt. ad Adelphium, ad Maximum; De synod., cc. 49, 50 et cet.

св. Писанія, которыя указываютъ на несовершенство и ограниченность человѣческой природы въ Лицѣ І. Христа. Въ отвѣтъ на это, св. Аѳанасій выставляетъ на видъ еретикамъ строгое различіе между двумя природами въ Лицѣ Богочеловѣка, и, для объясненія приводимыхъ ими мѣстъ св. Писанія, предлагаетъ имѣть въ виду одно общее правило—относить ихъ не просто къ „Слову Божію", но къ Слову, „воплотившемуся нашего ради спасенія". Держась этого правила, св. отецъ потомъ раскрываетъ, какъ въ мѣстахъ Писанія, повидимому унизительныхъ для божественнаго достоинства Спасителя, нѣтъ ничего недостойнаго для Него - Богочеловѣка, и какъ, напротивъ, изъ тѣхъ же самыхъ мѣстъ внимательный можетъ видѣть, что въ І. Христѣ тѣснѣйшимъ образомъ соединены двѣ природы—божеская и человѣческая, изъ которыхъ каждая творила дѣла, ей свойственныя, только не отдѣльно отъ другой [1]).

Несостоятельная въ своихъ основныхъ положеніяхъ, аріанская система, по мнѣнію св. Аѳанасія, несостоятельна и по отношенію къ существенному христіанскому догмату объ искупленіи. Съ отрицаніемъ догмата о божествѣ и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ, въ ней, очевидно, отрицался и догматъ объ искупленіи, освященіи и спасеніи человѣка, отрицался союзъ Бога съ человѣкомъ, отрицалась, такимъ образомъ, вся христіанская религія. Если Христосъ не истинный Сынъ Божій, явившійся во плоти, а только конечное существо или одинъ изъ высшихъ сотворенныхъ духовъ, то мы—говоритъ святитель—не свободны отъ грѣха, проклятія и смерти. Какъ твореніе Божіе, аріанскій Христосъ, конечно, не могъ совершить дѣла искупленія, такъ какъ для об-

[1]) Возраженія еретиковъ съ подробными опроверженіями ихъ излагаются у св. Аѳанасія въ Orat. III contr. Arian., cc. 27—58, отчасти въ Epist. II ad Serap., и преимущественно въ его книгѣ «De incarnat. Verbi et contr. Arian»., которая почти вся состоитъ изъ подобнаго рода возраженій и опроверженій.

щенія съ Богомъ, Онъ еще Самъ нуждается въ благодати Божіей [1]). Но искупленіе не должно было ограничиться только освобожденіемъ человѣка отъ грѣха, проклятія и смерти: оно должно было еще возвысить человѣческую природу, возстановить въ ней первоначальный образъ Божій. Аріанскій Христосъ не могъ совершить и этого, такъ какъ Онъ—существо сотворенное, чуждое божества и получающее наименованіе Сына Божія уже впослѣдствіи, за свои подвиги въ добродѣтели [2]). Возстановить образъ Божій въ человѣкѣ, безъ сомнѣнія, могъ только истинный Сынъ Божій, сотворившій этотъ образъ: Онъ, воплотившись, въ Лицѣ своемъ возвысилъ и обожествилъ человѣческую природу, содѣлавъ ее даже предметомъ почитанія ангеловъ [3]). Вмѣстѣ съ возстановленіемъ природы человѣческой необходимо было освятить человѣка и возсоединить его съ Богомъ. И это, безъ сомнѣнія, не могло совершить существо сотворенное, такъ какъ тварь, сама нуждающаяся въ Св. Духѣ, послать Его для освященія насъ не могла; но Онъ могъ быть посланъ только Тѣмъ, кто называетъ Его „своимъ" и всегда пребываетъ съ Нимъ; возсоединены же съ Богомъ мы могли быть только въ томъ случаѣ, когда истинный Сынъ Божій соединился съ нами, принялъ нашу природу, содѣлалъ насъ своими братьями и призвалъ насъ къ участію въ сыновствѣ, которое принадлежитъ Ему отъ вѣчности [4]). Далѣе, истинное понятіе объ искупленіи соединяется съ ученіемъ о свободѣ отъ всякихъ заблужденій и истинномъ познаніи о Богѣ и вещахъ божественныхъ. Аріанская система оказывается неудовлетворительною и съ этой стороны, такъ какъ, представляя Бога существомъ совершенно чуждымъ міра и абсолютно непостижи-

---

[1]) Contr. Arian. or. II, c. 41.
[2]) Orat. I, c. 38.
[3]) Ibid., c. 42.
[4]) Ibid., orat. I, c. 49; cf. or. II, c. 18.

мымъ, отрицаетъ совершеннѣйшее познаніе о Немъ и во Христѣ и, такимъ образомъ, не видитъ въ христіанствѣ полноты откровенія Божества, ставшаго въ столь близкія отношенія къ человѣку и явившагося въ его плоти. Между тѣмъ, православное ученіе чуждо этого недостатка: признавая Сына Божія единосущнымъ Отцу, оно въ то же время допускаетъ и истинное познаніе о Богѣ, ибо кто видѣлъ Сына, тотъ видѣлъ и Отца, кто слышалъ Сына, слышалъ и Отца [1]). Наконецъ, полное искупленіе, вмѣстѣ съ совершеннымъ откровеніемъ, требуетъ и совершеннѣйшаго образца добродѣтели. Аріанство и съ этой стороны уничтожало идею искупленія. Логосъ, явившійся во Христѣ, существо сотворенное и нравственно - измѣняемое, по аріанскому представленію, достигъ нравственнаго совершенства путемъ обыкновеннымъ, путемъ борьбы со зломъ. Кто же можетъ поручиться въ томъ, что Онъ достигъ высшей степени совершенства? Не то мы видимъ въ православномъ ученіи: здѣсь высочайшая и неизмѣнная святость Божества, явившагося во плоти, не только служитъ основаніемъ нашего искупленія, но и представляетъ совершеннѣйшій образецъ добродѣтели [2]).

Такъ какъ изъ аріанскаго ученія о тварности Логоса логически вытекало ложное ученіе и о третьей Ѵпостаси Св. Троицы, и еще при жизни св. Аѳанасія явились еретики, отрицавшіе божество и единосущіе Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ, то, весьма естественно, великій святитель долженъ былъ коснуться ученія и о третьемъ Лицѣ Св. Троицы. Впрочемъ, въ этомъ отношеніи его защита и раскрытіе православнаго догмата далеко не представляютъ той полноты,

---

[1]) Ibid., or. III, c. 14.

[2]) Ibid., or. I, c. 51.—Подробное изложеніе полемики св. Аѳанасія съ аріанами и раскрытіе православнаго ученія о Сынѣ Божіемъ можно читать въ сочиненіи Ловягина: «О заслугахъ св. Аѳанасія Великаго для Церкви въ борьбѣ съ аріанствомъ». СПБ. 1850.

обстоятельности и законченности, какія мы видѣли въ отношеніи къ вопросу о Сынѣ Божіемъ. Всецѣло занятый борьбою съ господствовавшимъ въ то время аріанствомъ по вопросу о Сынѣ Божіемъ, св. Аѳанасій, все свое вниманіе сосредоточилъ именно на этомъ вопросѣ; притомъ, еретическія идеи о Св. Духѣ, появившіяся уже въ концѣ его святительской дѣятельности, при немъ еще не успѣли распространиться и получить опредѣленнаго и систематическаго раскрытія. Все, что мы находимъ у св. Аѳанасія относительно третьяго Лица Св. Троицы, заключается въ его „письмахъ къ Серапіону", епископу тмуитскому. Указавъ на то, что отвергать божество Св. Духа можетъ только тотъ, кто нечестиво мыслитъ о Сынѣ Божіимъ [1]), святитель доказываетъ божеское достоинство и равенство третьяго Лица съ двумя первыми Лицами Св. Троицы на основаніи св. Писанія, въ которомъ Духъ Святый не только называется Богомъ, (1 Кор. III, 16; 2 Кор. VI, 16), но и представляется совершенно равнымъ Отцу и Сыну (Матѳ. XXVIII, 19), и въ которомъ Ему приписываются божескія свойства (напр., всемогущество, вездѣсущіе и всевѣдѣніе) и божескія дѣйствія (Рим. I, 4; 1 Кор. VI, 11; Іоан. VI, 64; Рим. VIII, 11; 1 Кор. III, 16; Тит. III, 5. 6). То же самое, по словамъ св. Аѳанасія, доказываютъ и писанія древнѣйшихъ отцевъ, съ которыми церковное ученіе вполнѣ согласно [2]). Еретики возражали: Духъ Св. долженъ быть или нерожденнымъ, или рожденнымъ: въ первомъ случаѣ Онъ будетъ вторымъ абсолютнымъ началомъ, а во второмъ—Онъ долженъ быть рожденъ или отъ Отца и, такимъ образомъ, быть братомъ Сына, или отъ Сына, и, слѣдовательно, быть внукомъ Отца. Но всѣ эти представленія противны св. Писанію и разумному понятію

[1]) Epist. ad Serapion. I, c. 31.
[2]) Ibid., c. 32.

о Божествѣ; поэтому, Духъ Святый не можетъ быть признанъ Божествомъ. На это св. Аѳанасій отвѣчалъ просто: св. Писаніе называетъ Св. Духа не „Сыномъ", а „Духомъ" Отца [1]); слѣдовательно, о рожденности Св. Духа отъ Отца не можетъ быть и рѣчи; необходимо признать иной образъ происхожденія Его отъ Отца—исхожденіе. Происходя именно такимъ образомъ и отъ вѣчности отъ Отца, Духъ Святый, по ученію св. Аѳанасія, одного съ Нимъ существа; Онъ единосущенъ и Сыну и такъ же не можетъ быть отдѣленъ отъ Него, какъ Сынъ не можетъ быть отдѣленъ отъ Отца [2]). Съ другой стороны, Его нельзя и смѣшивать или отождествлять съ другими Лицами Св. Троицы; но Онъ—такое же самостоятельное божественное Лице, какъ Отецъ и Сынъ [3]).

Такимъ образомъ, по ученію св. Аѳанасія, Сынъ Божій есть такой же истинный Богъ, какъ и Богъ Отецъ, и Духъ Святый—такой же истинный Богъ, какъ Отецъ и Сынъ; но всѣ эти три божественныя Лица единосущны, составляютъ одно существо. Посему, вѣра каѳолическая должна состоять въ томъ, чтобы почитать единаго Бога въ Троицѣ и Троицу въ Единицѣ. При этомъ, естественно, возникалъ вопросъ: какимъ же образомъ единство и троичность могутъ совмѣщаться въ понятіи единаго Божества? Очевидно, здѣсь необходимо было выяснить, въ какомъ именно смыслѣ Божество едино, и въ какомъ—троично. Церковное ученіе, отвѣчавшее на этотъ вопросъ указаніемъ на *единство* Божества *по существу* и *троичность* Его *въ Лицахъ*, требовало, въ свою очередь, болѣе яснаго и опредѣленнаго раскрытія: нужно было установить точный смыслъ понятій „существа" и „лица" по отношенію къ Божеству, опредѣлить отношеніе

---

[1]) Ibid., с. 16.
[2]) Ibid., с. 20.
[3]) Эту мысль св. Аѳанасій раскрываетъ въ своихъ «письмахъ къ Серапіону», очевидно, въ противовѣсъ савелліанамъ.

между ними, раскрыть, насколько возможно, внутреннія отношенія между Лицами Божества и показать условія, при которыхъ троичность Ихъ не нарушаетъ единства божескаго существа. Для выраженія „существа“ и „лица“, на Востокѣ, какъ извѣстно, употреблялись термины: „*οὐσία*“ и „*ὑπόστασις*“. Но они долгое время не получали опредѣленнаго значенія и нерѣдко употреблялись одинъ вмѣсто другаго. Этимъ, между прочимъ, объясняется то обстоятельство, что отцы никейскаго собора отвергли аріанское выраженіе: „Сынъ иного существа *или иной ѵпостаси*, (*ἑτέρας ὑποστάσεως*) съ Отцемъ“, считая понятія „*οὐσία*“ и „*ὑπόστασις*“ тождественными. И св. Аѳанасій еще не старался съ точностію опредѣлить эти понятія и установить ихъ значеніе примѣнительно къ христіанскому ученію о единствѣ и троичности въ Божествѣ, а употреблялъ ихъ то какъ тождественныя понятія [1]), то въ ихъ дѣйствительномъ значеніи [2]). Но его попытка выяснить, насколько доступно человѣческому уму, таинственное отношеніе между Лицами Св. Троицы заслуживаетъ полнаго вниманія.

Полемика св. Аѳанасія съ аріанами уже сама собою указывала ту сторону, на которой онъ долженъ былъ сосредоточить главное вниманіе въ вопросѣ о Св. Троицѣ. Съ особенною подробностію и обстоятельностію онъ раскрывалъ отношеніе Логоса къ Отцу и старался путемъ философскимъ доказать, что Сыну Божію необходимо приписать личное, самостоятельное бытіе, но въ то же время одно существо съ Богомъ Отцемъ; слѣдовательно, признаніемъ второй боже-

---

[1]) Epist. ad Afros, c. 4: *ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλον σημαῖνον ἔχει, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.*

[2]) Такъ, онъ совершенно справедливо находитъ савелліанскимъ слѣдующее выраженіе: «Богъ Отецъ и Сынъ—по лицу одно, только по имени двое» (*ὑποστάσει μὲν ἕν, ὀνόματι δε δύο*). Contr. Arian. orat. IV, c. 25.

ственной vпостаси, по мысли св. отца, нисколько не нарушается единство Божества. Если существуетъ отъ вѣчности Божество,—аргументировалъ св. Аѳанасій,—то отъ вѣчности существуетъ и Его Образъ. Образъ же Его не есть отпечатокъ чего-либо внѣшняго, но выраженіе Самого Божества, Образъ Того, который созерцаетъ въ Немъ Самого Себя и при этомъ радуется, какъ говоритъ Сама божественная Премудрость: *Азъ бѣхъ, о ней же радовася* (Притч. VIII, 30); слѣдовательно, невозможно и помыслить, чтобы Образъ Божества былъ тварью, созданною изъ ничего и во времени, какъ невозможно помыслить того, чтобы Богъ созерцалъ Себя въ твари и нѣкоторое время былъ безъ образа и не радовался. Образъ Божества долженъ быть вѣчнымъ, какъ вѣчно и Само Божество, и, сверхъ того, тождественнымъ съ Нимъ [1]. То же самое доказательство предвѣчнаго реальнаго бытія и тождества Логоса съ Отцемъ св. Аѳанасій представлялъ нѣсколько иначе. Божеству, — говоритъ онъ,—безъ всякаго сомнѣнія, принадлежитъ Премудрость, Разумъ, Слово (*Λόγος*). Но Слово у Бога не есть нѣчто подобное человѣческому слову, не есть чувственный и конечный звукъ; Оно должно соотвѣтствовать Началу, отъ котораго происходитъ; слѣдовательно, Онъ—нѣчто, имѣющее реальное, существенное и самостоятельное бытіе. Равнымъ образомъ и Премудрость въ Богѣ не есть простое свойство, такъ какъ Божество нельзя представлять состоящимъ изъ существа и свойствъ; но Она совершенно тождественна или, по крайней мѣрѣ, одинакова съ Премудрымъ; Она, какъ порожденіе, должна отличаться отъ Родившаго или Премудраго, но въ то же время быть одинаковой сущности съ Отцемъ [2]. Не ограничиваясь этою аргументаціею, св. Аѳа-

---

[1]) Contr. Ar, orat. I, c. 20.
[2]) Ibid., orat. IV, c. 2.

насій, въ доказательство личнаго реальнаго бытія Логоса, приводитъ немало мѣстъ и изъ св. Писанія, ясно свидѣтельствующихъ о томъ, что воплотившееся Слово существовало у Бога, какъ Его вѣчная и именно ѵпостасная Премудрость, а не сотворено Имъ во времени, какъ думали аріане, понимавшіе вѣчную Премудрость, о которой говоритъ Писаніе, въ смыслѣ простаго божественнаго свойства [1]). Такимъ образомъ, и св. Писаніе, и простыя соображенія здраваго разума, по мнѣнію св. Аѳанасія, требуютъ признанія безначальнаго и личнаго бытія Логоса —втораго Лица въ Божествѣ, и это нисколько не противно идеѣ единства Божества. Хотя эта послѣдняя истина была очевидна уже изъ приведеннаго аргумента св. Аѳанасія, въ которомъ онъ, вмѣстѣ съ личнымъ бытіемъ Премудрости или Логоса, указываетъ и на единосущіе Его съ Богомъ Отцемъ; тѣмъ не менѣе св. отецъ старался уяснить и утвердить ее еще на новыхъ доказательствахъ. Рожденіе Сына или личной Премудрости, по его мнѣнію, нисколько не уничтожаетъ единства божескаго существа, потому что въ Богѣ, простѣйшемъ и неизмѣняемомъ Существѣ, не можетъ быть никакого ни дѣленія, ни увеличенія, ни уменьшенія существа. Рожденіе въ Богѣ—имманентный и вѣчный актъ, совершающійся въ самой неизмѣняемой божественной сущности. Какъ лучъ, происходящій отъ свѣта, не можетъ быть отдѣленъ отъ него, такъ точно Сынъ раждается отъ Отца безъ всякаго отдѣленія, и Божество остается одно, хотя Отецъ и Сынъ составляютъ двухъ [2]). Если бы Сынъ былъ сотворенъ изъ ничего,—какъ думали еретики,—то въ такомъ случаѣ Онъ составлялъ бы отдѣльное существо, могъ бы быть Сыномъ только усыновленнымъ и совершенно чуждымъ божескаго существа; но, по

[1]) Ibid., cap. 30.
[2]) Ibid., cap. 10.

православному ученію, Раждающій и Рожденный изъ Его существа составляютъ полное единство, одно Божество. Примѣняя тотъ же самый принципъ и тѣ же соображенія къ третьему Лицу Божества, исходящему отъ Отца и въ то же время тождественному съ Нимъ и Сыномъ по существу, великій учитель православія, такимъ образомъ, имѣлъ полное основаніе утверждать, что въ православномъ ученіи троичность Лицъ Божества нисколько не противорѣчитъ, напротивъ, вполнѣ совмѣстима съ идеею Его единства. „Мы признаемъ"—говоритъ св. Аѳанасій—„не три начала и не трехъ отцевъ, какъ это дѣлаютъ маркіониты и манихеи, такъ какъ и въ подобіи мы выставляемъ не три солнца, а только одно и его сіяніе, одинъ свѣтъ и его отраженіе... Мы признаемъ одного Бога Отца, въ Себѣ и во всемъ существующаго, но въ Сынѣ и Св. Духѣ проявляющагося и все проникающаго, такъ какъ Онъ дѣйствуетъ во всемъ чрезъ Сына во Св. Духѣ. Такимъ образомъ, мы признаемъ въ Троицѣ только одного Бога [1])". Какъ же понимать единство между Лицами Св. Троицы? Оно, по ученію св. Аѳанасія, не есть только моральное единство трехъ различныхъ и отдѣльныхъ Лицъ, имѣющихъ у себя одну общую цѣль и одинаково стремящихся къ выполненію ея, но единство между Отцемъ, Сыномъ и Св. Духомъ—существенное (κατ᾽ οὐσίαν), т. е. три божественныя Лица имѣютъ одно существо, одно бытіе. Единство это нельзя представлять, какъ нѣчто цѣлое, раздѣленное на части, или нѣчто единое, только съ различными именами, но какъ одну природу, одно бытіе, при чемъ что̀ имѣетъ одно Лице, то принадлежитъ и двумъ другимъ [3]). Съ единствомъ природы Лицамъ Св. Троицы принадлежитъ и единство воли и дѣятельности, только не такое, какое можно

---

[1]) Ibid., orat. III, c. 15; or. II, c. 41; or III, c 5; or. IV, c 3.
[2]) Ibid., orat. III, c. 3 et 4.

предполагать между тремя отдѣльными личностями, но такое, какое возможно только въ единомъ божественномъ Существѣ: когда дѣйствуетъ одно Лице, то необходимо мыслить дѣйствующими и двухъ другихъ [1]). Впрочемъ, вопросъ о единствѣ дѣятельности Лицъ Св. Троицы, представляющій въ своемъ раскрытіи не мало трудностей, у св. Аѳанасія еще не получилъ полнаго и опредѣленнаго раскрытія.

Въ твореніяхъ св. Аѳанасія мы видимъ не только полное и основательное опроверженіе аріанства, но и обстоятельное раскрытіе православнаго догмата о Сынѣ Божіемъ и отчасти—о Св. Троицѣ. Кромѣ этой, безспорно неоцѣнимой, заслуги для Церкви, великій христіанскій учитель оказалъ весьма важную заслугу и для церковно-богословской науки вообще. Онъ былъ первымъ изъ отцевъ—александрійцевъ, съ успѣхомъ выполнившихъ задачу своей школы—соединеніе вѣры съ знаніемъ, религіи съ философіею. Если первые александрійскіе учители, Климентъ и Оригенъ, начертавши блестящій планъ соединенія этихъ двухъ областей въ теоріи, на практикѣ уклонились отъ него, предоставивъ въ области богословія слишкомъ широкое мѣсто философскому раціонализму, то св. Аѳанасій въ своихъ произведеніяхъ далъ этому плану наилучшее практическое примѣненіе. Онъ первый, указавъ въ области религіи надлежащія границы для разума, съумѣлъ удержать его въ этихъ границахъ. Отсюда богословская система св. Аѳанасія, съ одной стороны, представляетъ чистое и неповрежденное содержаніе христіанскаго вѣроученія, съ другой—научно-философскую форму изложенія христіанскихъ истинъ.

Ново-александрійское направленіе, сообщенное богословской наукѣ св. Аѳанасіемъ, прочно утвердилось въ христіанской Церкви и нашло себѣ послѣдователей въ лицѣ

---

[1]) Ibid., orat. III, c. 11.

лучшихъ церковныхъ писателей того времени. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны: св. Василій Великій, братъ его — св. Григорій Нисскій и св. Григорій Богословъ. Эти три каппадокійца, совершенно согласные между собою въ богословскихъ воззрѣніяхъ и въ своихъ произведеніяхъ взаимно дополняющіе одинъ другаго, были вполнѣ достойными преемниками св. Аѳанасія на поприщѣ церковной и литературно-богословской дѣятельности. Если на долю послѣдняго выпала главнымъ образомъ борьба съ аріанствомъ, то упомянутые каппадокійцы взяли на себя трудъ опроверженія другихъ ересей, выродившихся изъ аріанства, и точнѣйшаго формулированія основнаго христіанскаго догмата о Св. Троицѣ. Аріанскіе принципы въ крайнихъ своихъ выводахъ выразились — какъ мы видѣли — въ системѣ Евномія. Послѣ полнѣйшаго пораженія аріанства и обстоятельнѣйшаго раскрытія догмата о второмъ Лицѣ Св. Троицы св. Аѳанасіемъ, слѣдовавшимъ за нимъ церковнымъ писателямъ по данному вопросу не оставалось дѣлать почти ничего. Поэтому неудивительно, если въ произведеніяхъ каппадокійцевъ по вопросу о Сынѣ Божіемъ замѣчается большое сходство и даже повтореніе того, что̀ было сказано св. Аѳанасіемъ въ его полемикѣ съ аріанствомъ. Но система Евномія, какъ извѣстно, заключала въ себѣ нѣкоторыя новыя идеи сравнительно съ аріанской системой; слѣдовательно, и полемика съ нею ставила ея противникамъ нѣкоторые новые вопросы и задачи.

Прежде всего, въ противоположность аріанскому принципу полной противоположности между Богомъ и міромъ и абсолютной невозможности богопознанія, Евномій признавалъ возможность полнаго и совершеннаго познанія Божества въ Его существѣ, основываясь въ этомъ случаѣ на томъ соображеніи, что если мы не знаемъ Божества, то, значитъ, покланяемся чему-то неизвѣстному [1]). На это св. Ва-

---

[1]) *S. Basilius M.* Epist. 234, c. 2.

силій Великій отвѣчалъ: изъ того, что мы не знаемъ сущности Божества, еще не слѣдуетъ, что мы не знаемъ Божества; напротивъ, мы знаемъ нѣчто о Его дѣятельности; всякое знаніе имѣетъ различныя степени, и для знанія каждаго предмета не требуется непремѣнно высшая степень знанія [1]). Съ другой стороны, хотя человѣкъ и обладаетъ способностію познанія истины, и объектомъ его познанія можетъ служить высочайшая истина или существо Божіе, но отсюда еще не слѣдуетъ, что слабый и ограниченный человѣческій умъ можетъ вполнѣ постигать сущность Божества; мы видимъ, наприм., на небѣ множество свѣтилъ и имѣемъ нѣкоторыя свѣдѣнія о нихъ, но въ то же время для насъ остаются еще неизвѣстными ихъ число, величина, разстояніе, движеніе и т. п.; то же самое нужно сказать и относительно возможности нашего познанія о Богѣ [2]).—Для доказательства своего положенія о безусловной постижимости существа Божія для человѣка, Евномій прибѣгалъ, далѣе, къ такого рода аргументаціи: Божество просто, и въ Немъ не должно быть реальнаго различія между сущностію и свойствомъ; поэтому, что̀ извѣстно о Немъ съ несомнѣнностію, то должно быть тождественно съ Его сущностію или составлять Его сущность; несомнѣннѣе же всего Ему принадлежитъ „нерожденность", такъ какъ Онъ не получалъ ни отъ кого своего бытія, не имѣетъ ничего прежде Самого Себя, ни Самъ не существовалъ прежде Самого Себя; слѣдовательно, „нерожденность" должна составлять Его сущность [3]). Но это доказательство, по словамъ св. Василія, не что иное, какъ софизмъ. Не смотря на простоту Божества, мы можемъ говорить о Его творчествѣ, благости, правосудіи, всевѣдѣніи и другихъ свойствахъ, которыя въ

[1]) Epist. 235, c. 2.
[2]) Epist. 233, c. 2.
[3]) *S. Basil. M.* Adversus Eunomium, lib. I, 5.

своей совокупности хотя и опредѣляютъ сущность Божества и составляютъ съ нею внутреннее единство, но въ то же время нетождественны съ нею и должны отличаться отъ нея. „Мы утверждаемъ, что познаемъ Бога изъ Его дѣйствій, но не знаемъ Его существа, потому что Его дѣйствія нисходятъ къ намъ, но Его существо для насъ недоступно“ [1]). Что же касается „нерожденности“ Божества, то она не можетъ быть сущностію Его потому, что сущностію Божества не можетъ быть то, что̀ является по отношенію къ Нему слѣдствіемъ, — а „нерожденность“ Божества, по словамъ самого Евномія, есть слѣдствіе Его безначалія или вѣчности, — и въ то же время тождественно съ Нимъ [2]). Еще остроумнѣе дѣлаетъ замѣчаніе по поводу приведеннаго доказательства Евномія св. Григорій Нисскій. Если давать такое значеніе простотѣ Божества, — говоритъ онъ, — то можно сказать, что сущность Божества есть простота. Но этого, конечно, нельзя допустить, и подобнаго рода выраженіе въ смыслѣ евноміанскомъ такъ же нелѣпо, какъ и другое, что сущность Божества составляетъ нерожденность. Изъ всего доказательства ничего другаго не выходитъ, какъ только то, о чемъ учитъ и Церковь, а именно, — что существо Божіе просто и нерожденно, но, кромѣ этого, оно заключаетъ въ себѣ еще

---

[1]) Epist. 234, c. 1. Въ этомъ пунктѣ св. Василій, повидимому, расходится съ св. Аѳанасіемъ, который, въ противоположность аріанамъ, совершенно отдѣлявшимъ свойства отъ существа Божія и отрицавшимъ всякое знаніе о Богѣ, утверждалъ, что существо въ Богѣ и свойства составляютъ одно и то же. Но въ сущности его точка зрѣнія на существо и свойства Божіи та же, что̀ и у св. Аѳанасія: онъ отличаетъ въ Богѣ существо или внутреннюю природу отъ свойствъ или проявленій этого существа во-внѣ не въ отношеніи къ Самому Богу, а только въ отношеніи къ духу, познающему Его. Въ этомъ смыслѣ различеніе между существомъ и свойствами въ Богѣ допускалъ и св. Аѳанасій.

[2]) Advers. Eunom., l. I, c. 5.

много другихъ качественныхъ опредѣленій [1]).—Признавая „нерожденность" единственнымъ понятіемъ, выражающимъ сущность Божества, Евномій отвергалъ всѣ другія свойства Божества и считалъ ихъ не болѣе, какъ только пустыми и безсодержательными словами, не заключающими въ себѣ ничего дѣйствительнаго; [2]) такъ какъ, по его мнѣнію, признаніе въ Божествѣ многихъ свойствъ не совмѣстимо съ Его простотою, при которой можетъ быть мыслимъ только одинъ признакъ, тождественный съ самою сущностію Божества. Опровергая это заблужденіе еретика, св. Василій обращаетъ его вниманіе на то, что Божество, въ существѣ своемъ будучи просто и несложно, въ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ міру проявляетъ Себя многоразлично, [3]) и что, поэтому, приписываемыя Ему различныя свойства и имена, на основаніи дѣйствительнаго разнообразія Его откровеній въ мірѣ, не фантастическія представленія человѣческаго ума и выражаютъ собою не одно и то же, а каждое изъ нихъ имѣетъ свое особенное и дѣйствительное значеніе [4]). Этого мало. Если, при рѣшеніи вопроса о совмѣстимости многихъ свойствъ съ простотою существа Божія, имѣть въ виду существо Божіе само въ себѣ, помимо его откровеній въ мірѣ, то и въ этомъ случаѣ не будетъ никакого противорѣчія и несообразности; потому что приписывать существу Божію, простому и чуждому всякой сложности, различныя свойства, выражающія собою одно и то же подлежащее—Бога [5]), отнюдь не значитъ допускать въ немъ сложность и дѣлимость на части, а только указывать въ немъ одни отличительные признаки, безъ которыхъ у насъ не было бы никакого представленія

---

[1]) *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium, l. XII, p. 920 (edit. Migne, tom. XLV Patrolog. curs. compl.).

[2]) *S Basil. M.* Advers. Eunom., l. I, c. 5. Cf. Epist. 234.

[3]) Ibid., c. 7.

[4]) Ibid., c. 7 et 8.

[5]) Ibid., c. 7. Cf. Epist. 189.

о Самомъ Богѣ [1]). Весьма характерное замѣчаніе по поводу даннаго вопроса дѣлаетъ св. Григорій Нисскій. По его словамъ, природа божественная въ своей сущности, безъ сомнѣнія, проста, единична и не можетъ быть представляема сложенною изъ различнаго, но душа человѣческая, будучи прикрѣплена къ землѣ и отягощена земною жизнію, можетъ созерцать неизреченное естество не иначе, какъ въ многочастныхъ и различныхъ представленіяхъ его [2]).—Напрасно также Евномій возражалъ, что приписывать каждому изъ именъ и свойствъ Божіихъ свое особенное значеніе значитъ допускать по отношенію къ существу Божію понятія различныя и взаимно исключающія другъ-друга. Представлять подобное въ отношеніи къ Богу, по словамъ св. Григорія, столько же странно и нелѣпо, какъ если бы мы стали воображать, что въ одномъ и томъ же человѣкѣ не совмѣстимы свойства: „разумный“ и „мыслящій“ или „знающій“, и, приписывая ему одно изъ этихъ свойствъ, считали бы необходимымъ исключить въ немъ другое, и наоборотъ [3]). Свое ошибочное мнѣніе о „нерожденности“, какъ понятіи тождественномъ съ субстанціею Божества, Евномій старался доказать еще такимъ образомъ. Если Богу приписывается „нерожденность“ не мысленно только (κατ᾽ ἐπίνοιαν), не путемъ отрицанія (κατὰ στέρησιν) и не въ одномъ какомъ-либо отношеніи (потому что Божество не дѣлимо на

---

[1]) Ibib., lib. II, с. 29.

[2]) *S. Gregor. Nyssen.* Contr. Eunom., lib. XII, p. 1069. Утверждая, что такое мысленное дѣленіе представленій о Богѣ составляетъ для человѣческаго духа единственное средство къ тому, чтобы приблизиться къ болѣе или менѣе ясному понятію о самомъ Его существѣ, св. Григорій, безъ сомнѣнія, этимъ не хочетъ отрицать дѣйствительнаго значенія свойствъ въ существѣ Божіемъ; напротивъ, прямо предполагаетъ, что все, что мыслится частичнаго и различнаго о Богѣ, имѣетъ большее или меньшее соотвѣтствіе себѣ въ самомъ Его существѣ.

[3]) Ibid., col. 1081.

части), если это свойство не есть нѣчто чуждое Ему и противное Его простотѣ, и если рядомъ съ нимъ нѣтъ ничего другаго подобнаго (такъ какъ нерожденный одинъ только Онъ), то, значитъ, нерожденность только и можетъ быть сущностію Божества. Не смотря на кажущуюся логичность, какую хотѣлъ придать еретикъ этому доказательству, оно, по словамъ св. Василія, не что иное, какъ только софизмъ [1]. То же самое, что̀ онъ говоритъ о „нерожденности" въ отношеніи къ Божеству, можно сказать и о всякомъ другомъ свойствѣ, принадлежащемъ Божеству вмѣстѣ съ нерожденностію. Этого мало. „Нерожденность" не можетъ вполнѣ выражать сущности Божества уже потому, что она—свойство отрицательное и указываетъ только на то, чего въ Богѣ нѣтъ; а такъ какъ съ понятіемъ сущности соединяется понятіе бытія, или, лучше, сущность и есть самое бытіе, то ясно, что, если сущность Божества составляетъ, по Евномію, нерожденность, въ Богѣ нѣтъ и бытія. Нерожденность или безначальность, конечно, *κατ᾽ ἐπίνοιαν* можетъ относиться къ субстанціи Божества, но она не можетъ вполнѣ выражать ея, или - какъ говоритъ св. Василій—„что сущность Божества нерожденна, я еще могу утверждать, но не могу признать, что нерожденность есть сущность Божества [2]. Съ несостоятельностію идеи тождества „нерожденности" и „сущности" въ Богѣ, очевидно, падала и вся теорія Евномія о безусловной постижимости Божества для человѣка. Другаго пути къ достиженію человѣкомъ совершеннѣйшаго богопознанія, съ точки зрѣнія евноміанской системы, нѣтъ. Разсмотрѣніе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ, которое служитъ средствомъ къ развитію всеобщей идеи о Богѣ, присущей человѣческому уму, съ точки зрѣнія евноміанской системы вести

---

[1] *S. Basil. M.* Advers. Eunom., l. I, c. 11.

[2] Ibidem. Cf. *S. Gregor. Nyssen.* Contr. Eunom., lib. XII, p. 919.

человѣка къ познанію божескаго существа также не можетъ, такъ какъ, по Евномію, міръ не есть непосредственное произведеніе высочайшаго Божества; онъ — произведеніе Св. Духа, Духъ Святый—твореніе Сына, а Сынъ—твореніе Отца. Правда, на основаніи тварей можно заключать о могуществѣ и премудрости Творца, но полнаго представленія о нихъ отсюда получить еще нельзя, такъ какъ въ твореніи они проявились не вполнѣ. Если бы при твореніи Богъ употребилъ—такъ сказать—всю свою силу, подобно тому, какъ, наприм., Онъ произвелъ изъ своего существа Сына и Духа Святаго, то въ такомъ случаѣ можно было бы непосредственно изъ творенія, какимъ Евномій считалъ Сына, заключать о сущности Отца или высочайшаго Бога. Но такого происхожденія Сына и Св. Духа изъ существа Отца Евномій не допускалъ; слѣдовательно, съ этой стороны о возможности познанія существа Божія не можетъ быть и рѣчи [1]).

Показавъ несостоятельность евноміанской теоріи о постижимости Божества въ Его существѣ, св. братья—каппадокійцы съ своей стороны представили и положительное ученіе Церкви о богопознаніи. Признавая въ человѣческомъ разумѣ способность къ богопознанію, Церковь, по словамъ ихъ, однакожъ, никогда не допускала мысли о совершеннѣйшемъ познаніи существа Божія, и—вотъ основанія для этого. Наше познаніе о Богѣ совершенно отлично отъ познанія конечныхъ вещей. Мы познаемъ послѣднія изъ ихъ свойствъ. Свойства же Божества не могутъ дать намъ полнаго опредѣленія Его существа, такъ какъ всѣ они взяты отъ конечныхъ вещей и отношеній и не могутъ быть понимаемы такъ, какъ мы понимаемъ ихъ въ отношеніи къ конечнымъ вещамъ. Божеству нельзя приписывать такихъ ка-

---

[1]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., lib. II, c. 32.

чествъ, какія мы приписываемъ конечнымъ вещамъ; Ему принадлежитъ простота существа [1]). Правда, свойства, приписываемыя нами Божеству на основаніи Его откровеній и дѣятельности въ конечномъ мірѣ, не пустыя и безсодержательныя отвлеченія человѣческаго ума, но, несомнѣнно, имѣютъ дѣйствительное значеніе и соотвѣтствіе въ самомъ существѣ Божіемъ; тѣмъ не менѣе они служатъ далеко не полнымъ и всецѣлымъ, а только отрывочнымъ выраженіемъ божескаго существа, такъ какъ Божество открываетъ Себя въ различныхъ отношеніяхъ къ міру не вполнѣ, а только отчасти; одни изъ свойствъ и именъ Божіихъ указываютъ на то, что̀ принадлежитъ божескому существу, другія же— что̀ ему чуждо [2]). Кромѣ того, непостижимость для человѣка божескаго существа, по объясненію св. Григорія, имѣетъ свою причину и основаніе въ конечности и ограниченности человѣческаго разума. Въ силу своей природной способности человѣкъ стремится къ познанію высочайшей истины, ищетъ причины всѣхъ вещей и, на основаніи внутренняго закона, познаетъ бытіе Божіе. Но, какъ существо конечное и ограниченное, онъ, безъ сомнѣнія, никогда не можетъ обнять Безконечнаго и Неограниченнаго. Онъ не можетъ проникнуть въ сущность даже конечныхъ вещей: ему неизвѣстна, наприм., тайна его собственной природы [3]); немало таинственнаго и неизвѣстнаго для него и въ области окружающей его жизни [4]). Насколько же таинственнѣе и непостижимѣе для него должно быть существо Божіе!... Но, недоступное для человѣческаго ума въ настоящей—земной жизни, полное знаніе Божества, по ученію св. Василія Великаго, обѣщано человѣку, какъ награда за добродѣтель на

---

[1]) *S. Basil. M.* Epist. 8, c. 2 et 3.
[2]) *S. Gregor. Nyssen.* Contr. Eunom., l. XII, p. 953.
[3]) Ibid., p. 945.
[4]) Ibid., p. 936 et seqq.

небесахъ: тамъ мы познаемъ Его, какъ и мы познаны (1 Кор. XIII, 12); тамъ образъ Божій или божественное начало въ насъ—разумъ вполнѣ соединится съ сродною ему природою, и образъ тѣснѣйшимъ образомъ соединится съ Первообразомъ, къ познанію котораго онъ стремится здѣсь—на землѣ [1]). Однакожъ, и небесное созерцаніе Божества не дастъ человѣку абсолютнаго познанія Его, такъ какъ безконечное божественное Существо и въ вѣчной небесной славѣ будетъ представлять для нашихъ конечныхъ силъ нѣчто непостижимое: мы никогда не будемъ знать Бога въ такой полнотѣ и совершенствѣ, какъ Отецъ знаетъ Сына и Сынъ—Отца [2]).

Полемика каппадокійскихъ отцевъ съ Евноміемъ не ограничивалась опроверженіемъ только одного пункта его системы—ученія о постижимости существа Божія, но обращена была и на другія стороны, вытекавшія изъ основнаго принципа его религіозно—философской системы. Ученіе о „нерожденности", какъ сущности Божества, придумано было Евноміемъ, очевидно, съ тою цѣлью, чтобы ниспровергнуть православное ученіе о равенствѣ и единосущіи Лицъ Св. Троицы. И въ самомъ дѣлѣ, если сущность Бога Отца, по Евномію, составляетъ „нерожденность", а сущность Сына—„рожденность", то выходитъ, что ихъ сущности не одинаковы, Сынъ не единосущенъ Отцу и не можетъ имѣть того, что̀ принадлежитъ Отцу. Отецъ—существо безначальное и вѣчное; Сынъ не безначаленъ и не вѣченъ. Отецъ—источникъ своего бытія и Богъ въ собственномъ смыслѣ; Сынъ получилъ свое начало отъ Отца и не Богъ въ собственномъ смыслѣ, а твореніе Отца,—твореніе единственное, созданное Имъ непосредственно и для того, чтобы чрезъ Него создать

[1]) *S. Basil. M.* Epist. 235, c. 3.
[2]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., lib. 1.

всѣ другія твари. Если же Сынъ существенно отличенъ отъ Отца и въ то же время есть единственное непосредственное Его твореніе, то само собою разумѣется, что Духъ Святый не можетъ быть не только единосущнымъ Отцу, но и непосредственнымъ Его твореніемъ; Онъ, по Евномію, есть не что иное, какъ твореніе Сына, и хотя твореніе первое, лучшее и превосходнѣйшее изъ всѣхъ остальныхъ тварей, но, какъ твореніе, ниже Его. Къ такимъ нелѣпымъ выводамъ пришелъ Евномій въ ученіи о Лицахъ Св. Троицы. Въ сущности эти выводы—то же, что̀ аріанство, только въ болѣе послѣдовательной и рѣзкой формѣ. Поэтому, и полемика съ евноміанствомъ, очевидно, должна была представлять большое сходство съ полемикою противъ аріанства. Послѣ св. Аѳанасія, съ такою подробностію и основательностію разобравшаго аріанскую теорію о Сынѣ Божіемъ, трудно было представить въ этомъ отношеніи что-либо новое и болѣе основательное. Поэтому, полемика каппадокійцевъ противъ Евномія по вопросу о Сынѣ Божіемъ въ общемъ мало отличается отъ полемики св. Аѳанасія и во многихъ пунктахъ представляетъ почти повтореніе сказаннаго св. Аѳанасіемъ противъ Арія. Новое и обширное поприще дѣятельности церковнымъ писателямъ открывалъ собою вопросъ о третьемъ Лицѣ Св. Троицы, и въ этомъ отношеніи каппадокійскіе отцы сдѣлали то же, что̀ было сдѣлано св. Аѳанасіемъ въ отношеніи къ вопросу о второмъ Лицѣ Св. Троицы [1].

Противники божества и единосущія Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ, евноміане и македоніане, старались осно-

[1] Св. Василій Великій подробно и весьма основательно опровергъ евноміанскія заблужденія о Сынѣ и Св. Духѣ въ пяти книгахъ своего «Анатрептика противъ Евномія» и въ «Посланіи къ Амфилохію, епископу иконійскому, о Св. Духѣ»; а св. Григорій Нисскій написалъ «12 книгъ противъ Евномія», «Слово о Св. Духѣ противъ македоніанъ» и, кромѣ того, изложилъ ученіе о Сынѣ и Св. Духѣ во многихъ другихъ мѣстахъ своихъ твореній.

вать свои воззрѣнія на св. Писаніи и свидѣтельствахъ древнѣйшихъ отцевъ Церкви. Не находя здѣсь никакихъ ясныхъ и опредѣленныхъ указаній въ пользу своей теоріи, они прибѣгали къ всевозможнымъ предположеніямъ и совершенно произвольнымъ толкованіямъ. Такъ, указывая на то, что въ св. Писаніи Духъ Святый вездѣ ставится на третьемъ мѣстѣ, они заключали, что Онъ долженъ быть ниже первыхъ двухъ Лицъ Св. Троицы и, сравнительно съ ними, иного существа. Но, не говоря уже о томъ, что въ св. Писаніи есть мѣста, въ которыхъ Духъ Святый поставленъ вторымъ и даже первымъ изъ Лицъ Св. Троицы (напр., 1 Кор. XII, 4—6) [1],— приведенное доказательство еретиковъ, по мнѣнію каппадокійскихъ отцевъ, оказывается несостоятельнымъ и въ томъ отношеніи, что численный порядокъ божественныхъ Лицъ не указываетъ на степень достоинства и преимущества одного изъ Нихъ предъ другимъ, а тѣмъ болѣе не можетъ свидѣтельствовать объ иносущіи Ихъ между Собою; такъ какъ число есть знакъ, опредѣляющій только количество вещей, а не свидѣтельствующій о свойствахъ или сущности той или другой вещи [2]. Въ противномъ случаѣ, — т. е. если признать, вмѣстѣ съ еретиками, что численный порядокъ можетъ служить выраженіемъ достоинства и сущности вещей,— можно придти къ самымъ нелѣпымъ выводамъ не только въ отношеніи къ Лицамъ Пресвятой Троицы, но и относительно обыкновенныхъ существъ и предметовъ. Утверждать, что Духъ Святый по природѣ ниже Отца и Сына только потому, что имя Его стоитъ на третьемъ мѣстѣ послѣ Отца и Сына, по мнѣнію св. Григорія, значитъ то же, что признавать въ одномъ изъ трехъ свѣтильниковъ, зажженныхъ

---

[1]) *S. Basil. M* Advers. Eunom., lib. III, cap. 4 Cf. *S. Gregor. Nyss.* Contr. Eunom., lib. I, p. 311.

[2]) *S. Gregor. Nyss.* Contr. Eunom., lib. I, p. 310 et sqq. Cf. *S. Basil. M.* Advers. Eunom., l. III, c. 2.

отъ одного пламени, жаръ сильнѣе, нежели во второмъ, а въ этомъ сильнѣе, чѣмъ въ третьемъ, который уже не называется и огнемъ, хотя бы онъ и обладалъ всѣми свойствами огня [1]). Духъ Святый,—продолжали еретики,—по природѣ и достоинству своему, ниже Отца и Сына уже по тому одному, что Онъ—твореніе Сына, а произведеніе, безъ сомнѣнія, должно быть ниже своего творца. Въ доказательство же сотворенности Св. Духа чрезъ Сына они приводили слова св. Писанія: *вся тѣмъ* (Сыномъ) *быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. I, 3): если все сотворено Сыномъ,—говорили они,—то и Духъ сотворенъ Имъ же [2]). Но это доказательство, по мнѣнію св. отцевъ, имѣло бы значеніе только въ томъ случаѣ, если бы апостолъ къ сказанному имъ присоединилъ: „Духъ Святый", т. е. *бысть*. Такъ какъ Духъ Святый по естеству отличенъ отъ всѣхъ тварей,—чего не отрицаютъ и сами еретики,—то, очевидно, Онъ не можетъ входить въ понятіе „все", подъ которымъ разумѣются всѣ *твари* [3]). Столь же мало, какъ приведенное, имѣютъ значеніе и другія доказательства изъ св. Писанія, приводимыя еретиками въ подтвержденіе ихъ мнѣнія о сотворенности Духа Святаго и подчиненіи Его Сыну, - мѣста, въ которыхъ Духъ Святый называется „Духомъ Христовымъ", „Духомъ Сына", „получающимъ нѣчто отъ Сына" и т. п. Всѣ эти мѣста указываютъ не на причинную зависимость Св. Духа отъ Сына, а только на то, что Сынъ есть виновникъ временнаго ниспосланія Св. Духа на вѣрующихъ, что Его крестныя заслуги даровали людямъ право на полученіе благодатныхъ даровъ Духа Святаго въ таинствахъ (Іоан., гл. XVII). Между тѣмъ, на ряду съ этими мѣстами, въ св. Писаніи Духу

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* Orat. de Spiritu Sancto advers. Pneumatom. Macedon., cap. 6.

[2]) *S. Gregor. Nyss.* Contr. Eunom., lib. I, p 344.

[3]) *S Basil. M* Advers. Eunom., lib. III, cap 7. *S. Gregor. Nyss.* Contr. Eunom., lib. I, p. 327.

Святому даются такія *имена* и приписываются такія *свойства* и *дѣйствія*, которыя никакъ не могутъ принадлежать существу сотворенному, а свойственны только природѣ божественной [1]). Духъ Святый, подобно Отцу и Сыну, называется „Господомъ“ (2 Сол. III, 5) [2]). Богъ называется благимъ; благъ по природѣ и Св. Духъ, потому что того требуетъ Его святость [3]). Онъ *называется* „правымъ“ (Пс. XCI, 16), потому что Онъ—источная истина и источная правда [4]), а во многихъ мѣстахъ даже прямо—„Богомъ“ (Іоан. IV, 24; Дѣян. V, 3 и 4; VII, 41 и др.). Въ противоположность тварямъ, Духу Святому приписываются въ св. Писаніи *свойства* божественныя. Всѣ твари обладаютъ только извѣстною степенью святости, по мѣрѣ любви къ Богу; онѣ могутъ склоняться и къ злу, такъ какъ ихъ святость не природная, а нѣчто придаточное. Духъ же святъ по природѣ и есть источникъ святости; почему Онъ и называется „Святымъ“ [5]). Всѣ твари, по ученію Писанія, находятся въ подчиненномъ, служебномъ отношеніи къ Творцу, а служебное не можетъ дать другому свободы и сыноположенія, которыхъ оно не имѣетъ въ своей природѣ. Между тѣмъ, Духъ Святый даруетъ вѣрующимъ свободу и сыноположеніе (Гал. IV, 6) [6]). Всѣ твари измѣнчивы по природѣ своей (Амос. V, 8); Духъ же Святый чуждъ всякаго измѣненія: Онъ—Существо неизмѣняемое, непреложное, всегда Себѣ равное [7]). Съ понятіемъ о твари необходимо соединяется понятіе объ ея ограниченіи пространствомъ и временемъ; Духъ же Святый на-

---

[1]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., l. III, c. 3 et sqq.
[2]) *S. Basil. M.* De Spiritu Sancto, c. 21.
[3]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., lib. III, c. 3.
[4]) *S. Basil. M.* De Spiritu Sancto, c. 19.
[5]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., lib. III, c. 2.
[6]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., lib. V, p. 713 (Migne, Patrol. curs. compl., t. XXIX).
[7]) Ibid., p. 712.

полняетъ всю вселенную (Прем. I, 7; Пс. CXXXVIII, 7) [1]. Наконецъ, Духу Святому приписываются такія *дѣйствія*, какія принадлежатъ Отцу и Сыну. Въ Писаніи—говоритъ св. Василій Великій—упоминаются три рода творенія: первый—приведеніе изъ небытія въ бытіе, вторый—измѣненіе изъ худшаго въ лучшее и третій—воскресеніе изъ мертвыхъ. Духъ Святый участвуетъ вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ во всѣхъ этихъ твореніяхъ (Пс. XXXII, 6; 2 Кор. V, 17; Мате. XXVIII, 19; Пс. CIII, 29 и 30) [2]; Онъ участвуетъ, далѣе, въ промышленіи и особенно въ совершеніи спасенія (1 Кор. XII, 3) [3]; Онъ освящаетъ людей (Іоан. XVI, 14) [4], поставлялъ пророковъ, апостоловъ и благовѣстниковъ и устрояетъ Церковь (1 Кор. XII, 28) [5], раздаетъ по своей волѣ служенія и дарованія (1 Кор. XII, 4–6, 11) [6], отпускаетъ грѣхи (Іоан. XX, 22 и 23) [7], усыновляетъ людей Богу (Гал. IV, 6) [8], какъ Духъ истины, наставляетъ ихъ на всякую истину (Іоан. XVI, 13, 14, 16 и 26), животворитъ (1 Кор. XV, 45; Рим. VIII, 10; Іоан. VI, 63) [9] и т. д. Однимъ словомъ, дѣйствія Духа Святаго—дѣйствія божественныя; Онъ можетъ совершать то же, что̀ совершаютъ Отецъ и Сынъ, а потому Онъ одинаковой съ Ними сущности [10]. Отсюда сама собою видна несостоятельность возраженія духоборцевъ, по которому будто бы дѣйствія Духа Святаго ниже дѣйствій первыхъ двухъ Лицъ Св. Троицы и Его природа ниже природы Ихъ. Независимо отъ этого, возраженіе еретиковъ

---

[1] *S. Basil. M.* Epist. 8.
[2] Ibid.; cf. Advers. Eunom., l. III, cap. 4.
[3] *S. Basil M.* De Spir. Sanct., cap. 16.
[4] Ibid., c. 18.
[5] Ibid., c. 16.
[6] Ibidem.
[7] *S. Basil. M.* Advers Eunom., lib. V, p. 717.
[8] *S. Basil. M.* De Spir. Sanct., c. 19.
[9] Ibid., c. 24.
[10] *S. Basil. M.* Advers. Eunom., V, p. 720.

(евноміанъ) оказывается несостоятельнымъ и потому, что оно противорѣчитъ ихъ основному принципу совершенной постижимости сущности Божества: если существо Духа Святаго ниже существа Отца и Сына и доступнѣе для пониманія и опредѣленія его, то еретики должны дать ему опредѣленіе; однакожъ, оно является у нихъ неопредѣлимымъ; слѣдовательно, оно не можетъ быть признано низшимъ существа Отца и Сына [1]). Выходя изъ общаго положенія, принадлежавшаго—по словамъ св. Василія—Аэцію, что „неодинаковое по существу выражается неодинаково и, наоборотъ, неодинаково выражаемое не одинаково по существу“,—еретики, въ подтвержденіе своей теоріи иносущія Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ, указывали, далѣе, на употребленіе въ св. Писаніи въ отношеніи къ Лицамъ Св. Троицы различныхъ предлоговъ (наприм., 1 Кор. VIII, 6). Употребляемый въ отношеніи къ Отцу предлогъ „ἐχ“—говорили они—указываетъ на творца, въ отношеніи къ Сыну „διά“—на служителя или орудіе, въ отношеніи къ Св. Духу „ἐν“—на время или мѣсто [2]). Какъ время или мѣсто отличны отъ природы орудій или отъ природы дѣйствующихъ орудіями, такъ и Духъ Святый по естеству долженъ быть чуждымъ Отцу и Сыну [3]). Но на это св. отцы отвѣчали, что въ св. Писаніи употребленіе упомянутыхъ предлоговъ строго не различается; напротивъ, всѣ они употребляются къ каждому Лицу Св. Троицы совершенно безразлично [4]). Слѣдовательно, употребленіе этихъ предлоговъ ведетъ къ заключенію не о различіи, а тождествѣ Лицъ Св. Троицы

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* Contr. Eunom., lib. I, p. 384.

[2]) *S. Basil. M.* De Spir. Sancto, cap. 2.

[3]) Ibid., c. 4.

[4]) *Св. Василій Великій* приводитъ множество примѣровъ изъ св. Писанія, доказывающихъ безразличное употребленіе предлоговъ *ἐκ*, *διά* и *ἐν* въ отношеніи къ каждому Лицу Св. Троицы, De Spiritu Sancto, cap. 5.

по естеству [1]). Отсюда и въ отношеніи къ Духу Святому нужно сказать, что Онъ имѣетъ не иную природу, но совершенно одинаковую съ Отцемъ и Сыномъ. Такому заключенію о единосущіи Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ духоборцы противопоставляли свое опредѣленіе сущности Св. Духа въ отношеніи къ первымъ двумъ Лицамъ Св. Троицы: „Духъ Святый и начальственъ и подчиненъ" (*Πνεῦμα ἡγεμονικόν ἐστι καὶ ὑποχείριον*) [2]), т. е. Духъ Святый – существо господствующее и въ то же время подчиненное. Но это опредѣленіе сущности Св. Духа, по мнѣнію св. Григорія, не имѣетъ для себя никакого основанія и заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Понятія „господства" и „подчиненности" діаметрально противоположны другъ — другу и никакъ не совмѣстимы въ одномъ существѣ; необходимо, поэтому, признать въ Св. Духѣ что-либо одно: Онъ или начальственъ, или подчиненъ [3]). Точно также разумъ человѣческій не можетъ допустить ничего средняго между „сотвореннымъ" и „несотвореннымъ". Слѣдовательно, по отношенію къ Св. Духу необходимо признать что-либо одно: Онъ или сотворенъ, или не сотворенъ [4]). Но если Онъ сотворенъ, то нѣтъ основанія отличать Его отъ прочихъ тварей и ставить Его на ряду съ Отцемъ и Сыномъ, естество которыхъ не сотворено. Если же Онъ сотворенъ, но выше всѣхъ тварей, то въ Немъ снова допускается внутреннее противорѣчіе, при чемъ Духъ Святый является въ одно и то же время и раздающимъ различныя блага другимъ и нуждающимся въ нихъ, что̀, очевидно, нелѣпо [5]).

---

[1]) *S. Basil. M.* De Spiritu Sancto, c. 5.
[2]) *S. Gregor. Nyss.* De Spir. Sancto advers Maced., c. 17.
[3]) Ibid., cap. 17.
[4]) Ibidem.
[5]) Ibid., c. 18.

Необходимо, поэтому, признать одно изъ двухъ: Духъ Святый или не сообщаетъ благъ, не имѣя ихъ по природѣ, или же сообщаетъ и, слѣдовательно, обладаетъ ими. А быть источникомъ дарованія благъ и не нуждаться ни въ чемъ свойственно исключительно природѣ божественной. Слѣдовательно, необходимо признать, что Духъ Святый обладаетъ божественнымъ естествомъ,—такимъ же, какое принадлежитъ Отцу и Сыну [1]).

Изъ ученія о единосущіи Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ само собою вытекаетъ православное ученіе и объ одинаковомъ достоинствѣ Его съ Отцемъ и Сыномъ, одинаковомъ поклоненіи и прославленіи или равночестіи Его съ Ними. Духоборцы же, отрицая единосущіе Св. Духа съ двумя первыми Лицами Св. Троицы, очевидно, не могли ставить Его на ряду съ Отцемъ и Сыномъ и приписывать Ему одинаковое съ Ними поклоненіе и прославленіе [2]). Въ доказательство необходимости признанія равенства и прославленія Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ, св. Василій Великій указывалъ еретикамъ на заповѣдь Спасителя о крещеніи, гдѣ имя Духа Святаго стоитъ на ряду съ именами Отца и Сына (Мате. XXVIII, 19) [3]). На возраженіе духоборцевъ, что въ св. Писаніи на ряду съ Отцемъ и Сыномъ иногда встрѣчаются и тварныя существа,—наприм., ангелы (1 Тимое. V, 21),—которымъ, однакожъ, нельзя воздавать поклоненія одинаковаго съ Отцемъ и Сыномъ, и что, слѣдовательно, заповѣдь о крещеніи не можетъ служить основаніемъ равенства Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ, [4])—тотъ же св. отецъ отвѣчалъ, что Духъ Святый и ангелы упоминаются въ св. Писаніи на ряду съ Отцемъ и Сыномъ не въ оди-

---

[1]) Ibidem.
[2]) *S. Basil. M.* De Spir. Sanct., c. 10; cf. c. 19.
[3]) Ibid., c. 10.
[4]) Ibid., c. 13.

наковомъ смыслѣ: Духъ Святый ставится на ряду съ Отцемъ и Сыномъ въ заповѣди о крещеніи, которое, будучи правильно совершено, возрождаетъ насъ въ жизнь новую —святую, преобразуетъ наше естество изъ тлѣнія въ безсмертіе; слѣдовательно, Онъ упоминается здѣсь, какъ Податель жизни, чрезъ котораго мы становимся сынами Божіими; между тѣмъ ангелы упоминаются въ проводимомъ еретиками мѣстѣ (1 Тим. V, 21), какъ „помощники подобныхъ имъ рабовъ и какъ вѣрные свидѣтели истины"; такимъ образомъ, ангелы упоминаются на ряду съ Отцемъ и Сыномъ только по требованію времени и обстоятельствъ, а Духъ Святый сопоставляется съ Отцемъ и Сыномъ по общенію естества, притомъ сопоставляется Самимъ Господомъ [1]). Но крещеніе въ Духа Святаго— продолжали возражать духоборцы —еще не можетъ служить доказательствомъ того, что Его нужно почитать наравнѣ съ Богомъ, потому что вѣровали и крестились и въ Моvсея, однакожъ, послѣднему не воздаютъ божескаго поклоненія [2]). Вѣра и крещеніе въ Моvсея —отвѣчалъ на это возраженіе св. Василій—и новозавѣтная вѣра и крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа имѣютъ общее только одно названіе, въ сущности же между ними такое же различіе, какое между сновидѣніемъ и дѣйствительностію, между тѣнью и самымъ предметомъ, отъ котораго она падаетъ, потому что вѣра и крещеніе въ Моvсея были только тѣнью и прообразомъ новозавѣтной вѣры и крещенія [3]). Не ограничиваясь приведенными возраженіями противъ православнаго ученія о равночестіи Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ, духоборцы также говорили: изъ Писанія извѣстно, что Отецъ есть творецъ; извѣстно, что все произошло и чрезъ Сына; но о Духѣ Святомъ ничего подобнаго въ Писаніи не говорится; слѣдова-

---

[1]) Ibidem.
[2]) Ibid., с. 14.
[3]) Ibidem.

вательно, Его нельзя считать равночестнымъ съ Тѣмъ, кто чрезъ твореніе явилъ такое величіе силы [1]). Это возраженіе св. Григорій Нисскій устраняетъ православнымъ ученіемъ о нераздѣльности Лицъ Св. Троицы. При единствѣ своего существа,—говоритъ онъ,— Лица Св. Троицы находятся въ такой тѣсной связи между Собою, что „ни Отецъ никогда не мыслится безъ Сына, ни Сынъ не представляется безъ Святаго Духа" [2]). Въ силу этой нераздѣльности Лицъ Св. Троицы по бытію, нельзя отрицать участіе Св. Духа въ твореніи и нельзя строго отдѣлять дѣятельность одно Лица Св. Троицы отъ дѣятельности двухъ другихъ. „Всякая дѣятельность начинается Отцемъ, продолжается Сыномъ и совершается во Св. Духѣ" [3]). Наконецъ, въ доказательство своего мнѣнія, еретики ссылались на то, что св. Писаніе нигдѣ не говоритъ о спрославленіи Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ, напротивъ, тщательно избѣгаетъ выраженія: „*τὸ σὺν τῷ Πνεύματι δοξάζειν*", предпочитая ему, какъ болѣе соотвѣтствующее, выраженіе: *τὸ ἐν τῷ Πνεύματι δοξάζειν*" [4]). Но на это св. Василій Великій замѣчаетъ, что въ св. Писаніи предлоги „*ἐν*" и „*σὺν*" иногда употребляются одинъ вмѣсто другаго (напр., Псал. LXV, 13; Пс. XLIII, 10). Кромѣ того, въ св. Писаніи нельзя найти буквально выраженной доксологіи: „*Σοὶ τῷ Πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα διὰ τοῦ μονογενοῦς σοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι*" [5]). Можно найти каждое выраженіе ея только въ отдѣльности. Въ своемъ цѣлостномъ видѣ она могла быть заимствована только изъ Преданія, которое, въ свою очередь, освятило

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* De Spir. Sanct. advers. Macedon. cap. 11.
[2]) Ibid., c. 12
[3]) Ibid., c 13.
[4]) *S. Basil. M.* De Spir. Sanct., cap. 25, p. 173 (Migne, Patrol. curs. compl., t. XXXII).
[5]) Ibid., p. 176.

давностію и другаго рода доксологію: „Σοὶ τῷ Πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα μετὰ τοῦ μονογενοῦς σοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ" [1]). Послѣдняя нисколько не противорѣчитъ св. Писанію, такъ какъ предлогъ „σὺν" имѣетъ то же значеніе, что и союзъ „καὶ", которымъ соединяются и имена Лицъ Св. Троицы (2 Кор. XIII, 13; Рим. XV, 30 и др. [2]). По своему же глубокому смыслу, она имѣетъ полное право на употребленіе въ Церкви [3]). Вообще, по ученію св. каппадокійцевъ, Духу Святому, единосущному и нераздѣльному съ Отцемъ и Сыномъ, приличествуетъ одинаковое съ Ними и поклоненіе и прославленіе.

Доказывая и раскрывая единосущіе и нераздѣльное бытіе Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ, св. отцы въ то же время далеки были отъ сліянія и смѣшенія Его съ Ними, напротивъ, всегда имѣли въ виду Его ѵпостасную самостоятельность и старались раскрыть Его личное свойство—вѣчное исхожденіе отъ Отца. „Духъ Святый"—пишетъ св. Василій —„отъ Бога не такъ, какъ все происходитъ отъ Бога, но какъ исходящій отъ Бога, исходящій не посредствомъ рожденія, подобно Сыну, но какъ Духъ устъ Божіихъ" [4]). И св. Григорій Нисскій ясно отличаетъ это личное свойство Духа Святаго въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ объ отличіи Его отъ Отца и Сына: „Духъ Святый",—говоритъ онъ,—„будучи одинаковымъ по несозданности съ Отцемъ и Сыномъ, отличается отъ Нихъ собственными своими свойствами... Отличительную Его особенность, сравнительно съ упомянутыми Лицами, составляетъ то, что Онъ ни нерожденъ, ни единороденъ, и въ то же время существуетъ. Будучи одно съ

---

[1]) Ibid., p. 72.
[2]) Ibid., p. 174.
[3]) Ibid., p. 175 et seqq.
[4]) *S. Basil. M.* De Spir. Sanct., cap. 18; cf. Advers. Eunom., l. V, p. 737 (Migne, Patrol. curs. compl., t. XXIX).

Отцемъ по несозданности, Онъ отличается отъ Него тѣмъ, что не Отецъ, подобный этому Отцу; будучи одно съ Сыномъ по несозданности и по причинѣ одного съ Нимъ источника бытія въ Богѣ всего, Онъ въ то же время не тождественъ съ Нимъ, потому что имѣетъ тѣ свои особенности, что не единороденъ, но исходитъ отъ Отца и является чрезъ Сына“ [1]).

Такимъ образомъ, въ ученіи о Лицахъ Св. Троицы каппадокійскіе отцы совершенно согласны съ св. Аѳанасіемъ, и если у послѣдняго, занятаго главнымъ образомъ полемикою съ аріанствомъ, еще не получилъ полнаго раскрытія вопросъ о Духѣ Святомъ, то у нихъ, въ полемикѣ противъ духоборческой ереси, онъ выступаетъ уже вполнѣ рѣшеннымъ и раскрытымъ съ возможною полнотою и ясностію. Всѣ три Лица Пресвятой Троицы, по ихъ ученію, равны между Собою и имѣютъ одно естество и одно божество. Отсюда—Божество едино. „Троица“—говоритъ св. Василій Великій—„неразсѣкаема, неразрывна и нераздѣльна; въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ одно божество, одно господство и одна святость“ [2]). Но, при единствѣ природы и божества, каждое Лице Св. Троицы имѣетъ свое личное свойство и не можетъ быть смѣшиваемо или сливаемо съ другими Лицами. Отсюда—Божество троично. „Естество Троицы“—учитъ св.

---

[1]) Говоря о явленіи Духа Святаго чрезъ Сына, св. отцы, очевидно, разумѣли въ этомъ случаѣ не причинную зависимость Духа отъ Сына, не вѣчное отъ Него исхожденіе, а только временное Его посольство въ міръ, какъ это можно видѣть изъ многочисленныхъ мѣстъ, гдѣ единственнымъ источникомъ бытія Духа представляется Отецъ (наприм., *S. Basil. M.* Epist. 38, p. 329, apud Migne tom. XXXII. *S. Gregor. Nyss.* De commun. notion., p. 180, ap. Migne t. XLV, et cet). Равнымъ образомъ наименованія: „Христовъ“ и „сыновній“ св отцы усвояли Духу Святому, очевидно, на основаніи единства и нераздѣльности Его съ Сыномъ по естеству и познаваемости, по которымъ нельзя представлять отдѣльно ни Сына безъ Духа, ни Духа безъ Сына (*S. Basil. M.* De Spir. Sanct., cap. 18 et cet.).

[2]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., l. V, p. 761

Григорій—„едино; но въ каждай Ѵпостаси личное свойство, въ Ней исключительно примѣчаемое, не сливается (съ другими Ѵпостасями), и отличительныя свойства каждой Ѵпостаси не смѣшиваются между Собою, такъ что личное свойство Отца не переносится на Сына или Духа, точно также личное свойство Сына не примѣняется къ Отцу и Духу и личное свойство Духа не проявляется въ Отцѣ и Сынѣ; но въ общности естества усматривается и несообщимое различіе особенностей" [1]). Итакъ, единый по существу Богъ, по ученію св. отцевъ, троиченъ въ Лицахъ. Если св. Аѳанасій въ своихъ попыткахъ доказать и уяснить тайну единства и троичности Божества ограничился только указаніемъ на абсолютное тождество и нераздѣльность божественной сущности, какъ на основаніе единства, и на самостоятельное бытіе каждаго божественнаго Лица, какъ на основаніе троичности,—то каппадокійскіе отцы пошли въ этомъ отношеніи гораздо далѣе. Они взяли на себя трудъ, прежде всего, опредѣлить значеніе понятій, употребляемыхъ для обозначенія двухъ различныхъ сторонъ въ Божествѣ (*οὐσία* и *ὑπόστασις*), показать ихъ отношеніе между собою вообще и, въ частности, въ примѣненіи къ Божеству и, такимъ образомъ, установить въ этомъ отношеніи точную и опредѣленную терминологію; потомъ—показать основанія и условія, при которыхъ единство и троичность не только не уничтожаютъ другъ—друга, напротивъ, вполнѣ совмѣстимы въ Божествѣ, и, наконецъ, раскрыть, насколько доступно для человѣческаго ума, внутреннія отношенія въ Божествѣ.

Св. Василій Великій занимается опредѣленіемъ понятій „*οὐσία*" и „*ὑπόστασις*" во многихъ мѣстахъ своихъ твореній, въ особенности же—въ письмѣ къ своему брату, св.

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* De oratione dominica, or. III, p. 1169 (Migne, t. XLIV).

Григорію Нисскому [1]). По его опредѣленію, „οὐσία“ есть общее понятіе, обозначающее сущность или природу многихъ предметовъ одного и того же рода; между тѣмъ какъ „ὑπόστασις“ — понятіе частное, обозначающее одинъ предметъ или существо съ индивидуальными его свойствами [2]). Въ области конечной различіе между этими двумя понятіями такое же, какое между „общимъ“ и „частнымъ [3])“. Отдѣльное бытіе ѵпостаси св. Василій называетъ „ἰδία ὕπαρξις [4])“ или ѵпостасію въ себѣ (ὑφεστῶσαν) [5]); отличительныя же свойства, по которымъ сущность получаетъ бытіе въ отдѣльной ѵпостаси,—напр., мѣсто, время, черты характера и т. п.,—называются у него: „ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα, σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαι [6])“. Понятіе „πρόσωπον“ у св. Василія употребляется въ значеніи одинаковомъ съ „ὑπόστασις“. Установивши такую терминологію и опредѣливъ понятія „сущности“ и „лица“ въ отношеніи къ вещамъ конечнымъ, св. отецъ находитъ возможнымъ, путемъ аналогіи, примѣнять ихъ и къ божественной Троицѣ [7]). Но если бы онъ не сдѣлалъ здѣсь никакихъ ограниченій и разъясненій, то пришелъ бы къ родовому единству существа въ божественныхъ Лицахъ и впалъ бы въ тритеизмъ. Если бы божественныя Лица были одинаковой сущности въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ три человѣка одной человѣческой природы, то единство Божества теряло бы тотъ смыслъ, въ какомъ оно представляется въ откровенномъ ученіи. Поэтому, необходимо было разъяснить, что единство существа въ Богѣ надоб-

---

[1]) *S. Basil. M.* Epistola 38.
[2]) Epist. 38, cap. 2 et 3.
[3]) Epist. 236, cap. 6.
[4]) Advers. Eunom., l. IV, p. 285 (ed. Paris, 1721).
[5]) Epist. 38, c. 3.
[6]) Epist. 38, c. 3 et 4. Cf. Advers. Eunom., l. II, c. 28.
[7]) Epist. 38, c. 3.

но понимать нѣсколько иначе, нежели единство въ трехъ индивидуумахъ одного рода въ области конечной, а именно: понятіе сущности (οὐσία) примѣнимо къ Божеству настолько, насколько все то, что̀ характеризуетъ божественное существо именно такимъ и обще всѣмъ тремъ Лицамъ, при чемъ Лица только участвуютъ въ одной сущности, сущность же эта остается въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ нераздѣльною въ своемъ единствѣ. Въ отношеніи къ существу Лица Св Троицы не только чужды всякаго различія, но и совершенно нераздѣльны: Они представляютъ нераздѣльное единство (συνεχές, συνημμένον). Для нагляднаго объясненія, св. Василій указываетъ на радугу, въ которой одинъ солнечный свѣтъ преломляется и какъ-бы раздѣляется на многіе цвѣта, хотя и различные между собою, но разграниченные незамѣтными линіями и неуловимо переходящіе одинъ въ другой [1]). Единство существа въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ св. Василій доказываетъ также ученіемъ о нераздѣльномъ бытіи божественныхъ Лицъ, при которомъ съ однимъ изъ Нихъ даются и два другихъ, въ одномъ познаются и два другихъ Лица, подобно тому, какъ въ огнѣ заключается и свѣтъ [2]). Въ силу этого нераздѣльнаго единства Лицъ Св. Троицы, „кто мыслитъ объ Отцѣ, тотъ мыслитъ въ то же время и о Сынѣ; а кто имѣетъ въ мысли Сына, тотъ не отдѣляетъ отъ Сына и Духа...; потому что невозможно мысленно раздѣлять Ихъ такъ, чтобы или Сынъ представляемъ былъ безъ Отца, или Духъ отдѣляемъ отъ Сына; но въ Нихъ существуетъ нѣкоторое невыразимое и непостижимое и единство и различіе [3])". Доказывая такимъ образомъ единство существа въ Богѣ, св. Василій далекъ былъ отъ пониманія божескаго существа въ смыслѣ общаго понятія, получающаго реальное

---

[1]) Ibid., cap. 5.
[2]) Ibid., cap. 7.
[3]) Ibid., c. 4.

бытіе только въ трехъ Лицахъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ онъ долженъ былъ бы признать трехъ боговъ. Напротивъ, онъ ясно высказывается противъ подобнаго рода мыслей и, вообще, противъ примѣненія числа къ Божеству. Число можетъ имѣть отношеніе только къ вещамъ матеріальнымъ, ограниченнымъ и дѣлимымъ: мы можемъ, напр., сказать, что міръ одинъ по числу, но не по существу, такъ какъ онъ состоитъ изъ различныхъ элементовъ и не можетъ быть названъ простымъ, можемъ также говорить объ одномъ (по числу) человѣкѣ; но Богъ одинъ не по числу, а по существу: Ему только одному, какъ Существу простому, безконечному и непостижимому, принадлежитъ единство по существу [1]). Если бы мы стали считать Божество трижды,—во-первыхъ въ Отцѣ, во-вторыхъ въ Сынѣ и въ-третьихъ во Св. Духѣ,— то мы должны были бы представлять Его въ каждомъ раздѣльнымъ, ограничили бы Его и, слѣдовательно, уничтожили бы самое понятіе о Божествѣ. Насколько остороженъ былъ св. Василій въ употребленіи числа по отношенію къ Божеству, можно видѣть изъ того, что онъ опасался примѣнять счетъ даже въ отношеніи къ Лицамъ въ Богѣ [2]). Впрочемъ, иногда онъ и допускалъ употребленіе числа въ отношеніи къ Богу и считалъ возможнымъ говорить о „второмъ" и „третьемъ", относя въ этомъ случаѣ число, конечно, къ какому-либо Лицу (ὑπόστασις или πρόσωπον), но никакъ не къ существу Божества. „Ибо"—говоритъ онъ— „хотя Они (т. е. Отецъ и Сынъ) по числу и два, но нераздѣльны по естеству, и кто говоритъ о „двухъ", тотъ не отдѣляетъ Ихъ одного отъ другаго. Одинъ Богъ и Отецъ, одинъ Богъ и Сынъ, но не два бога, потому что Сынъ тождественъ съ Отцемъ. Не иное божество созерцаю я въ Отцѣ и не иное въ Сынѣ, не иное естество въ Отцѣ и не

---

[1]) Epist. 8, c. 2.
[2]) De Spir. Sanct., c. 18.

иное въ Сынѣ. Посему, чтобы тебѣ видѣть различіе Лицъ, считай отдѣльно Отца и отдѣльно Сына, а чтобы не впасть въ многобожіе, признавай въ обоихъ только одно существо [1])". Едва-ли можно представить числовое единство божескаго существа яснѣе, чѣмъ оно выражено въ приведенныхъ мѣстахъ у св. Василія. Оно видно у него также и изъ ученія о рожденіи Сына отъ Отца. Рожденіе Сына отъ Отца, по ученію св. Василія, нельзя понимать въ смыслѣ отдѣленія отъ существа или удвоенія и измѣненія; точно также Сынъ привходитъ не отвнѣ, но раждается изъ существа Отца, какъ Образъ Его, „Совершенный возсіяваетъ отъ Совершеннаго [2])". Къ тому же заключенію, т. е. къ признанію единства существа въ Богѣ, приводитъ ученіе св. Василія и о единствѣ дѣятельности божественныхъ Лицъ во-внѣ. Не въ состояніи будучи вполнѣ познать и выразить существо Божіе, мы, по словамъ св. отца, можемъ познавать Бога только по Его дѣйствіямъ и проявленіямъ въ мірѣ, и всѣ наименованія, какія мы приписываемъ Ему, заимствуются отъ Его дѣйствій и отношеній къ міру. Самое слово „Божество" (θεότης), которое мы, обыкновенно, употребляемъ для обозначенія божественной сущности, заимствовано также изъ откровенія Бога во внѣшнемъ мірѣ (отъ „θέειν"—бѣжать или „θεᾶσθαι"—смотрѣть). Но такъ какъ всякая дѣятельность Божества вовнѣ только одна и принадлежитъ вмѣстѣ Отцу и Сыну и Св. Духу, то отсюда сама собою слѣдуетъ и общность существа (κοινότης οὐσίας), или — лучше сказать — въ Отцѣ, Сынѣ, и Св. Духѣ только одно Божество [3]). Еще яснѣе о единствѣ дѣятельности божественныхъ Лицъ говоритъ св. Григорій Нисскій, сравнивая ее съ дѣятельностію трехъ человѣкъ: какъ у послѣднихъ она различается, такъ, напротивъ,

[1]) Homil. 24, 3.
[2]) Homil. 24, 4.
[3]) Epist. 189, 8.

въ Лицахъ божественныхъ, въ силу единства Ихъ существа, она является тождественною". „Такъ какъ у людей",—говоритъ онъ,—„при однихъ и тѣхъ же занятіяхъ, дѣятельность каждаго отдѣльна, то они въ собственномъ смыслѣ называются многими, потому что каждый изъ нихъ, по особенности своей дѣятельности, отдѣляется отъ другихъ въ особый кругъ. Но относительно природы божественной намъ извѣстно не то: Отецъ Самъ по Себѣ не творитъ чего-либо такого, въ чемъ не принималъ бы участія Сынъ; точно также Сынъ не производитъ чего-либо безъ Духа, но всякое дѣйствіе Божества, простирающееся на тварь и называемое, по различнымъ о Немъ понятіямъ, различнымъ, исходитъ отъ Отца, проходитъ чрезъ Сына и совершается Св. Духомъ. Поэтому, имя дѣйствія не дѣлится на множество дѣйствующихъ, потому что дѣятельность не усвояется каждому Лицу отдѣльно отъ другихъ Лицъ; напротивъ, все, что происходитъ относительно промышленія о насъ, домостроительства и порядка во всемъ, производится тремя, впрочемъ не такъ, чтобы было три произведенія [1]". Это единство дѣятельности въ Божествѣ, при троичности въ Немъ Ѵпостасей, конечно, для насъ непостижимая тайна, такъ какъ конечный міръ не представляетъ намъ вполнѣ соотвѣтствующей этому аналогіи. „Троица"— говоритъ св. Василій Великій—„есть свитая вервь (σπεῖρα) и досточтимая въ одной вѣчной славѣ, всегда одна и та же и содержащая въ Себѣ одно Божество, неразрывная, неразсѣкаемая и нераздѣльная, все наполняющая, во всемъ пребывающая, созидающая, управляющая, освящающая и обновляющая [2]". Рядомъ съ указаніемъ на степень дѣятельности въ тріѵпостасномъ Богѣ св. Григорій, подобно своему брату, предлагаетъ и другія доказательства единства существа въ трехъ божественныхъ Лицахъ. Но въ общемъ всѣ эти до-

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* Ad Ablabium, p. 125 (ed. Migne, t. XLV).
[2]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., lib. V, cap. 5.

казательства сходны съ приведенными доказательствами св. Василія, и только относительно примѣнимости числа къ конечнымъ вещамъ онъ идетъ нѣсколько далѣе своего брата. Говоря о числѣ въ отношеніи къ Божеству, св. Василій замѣчаетъ, что его нельзя безусловно и безъ всякихъ ограниченій переносить на божественныя Лица и о послѣднихъ нельзя говорить такъ же, какъ о трехъ человѣческихъ индивидуумахъ. Григорій же не допускаетъ счисленія въ отношеніи къ сущности и въ конечныхъ вещахъ. „Мы утверждаемъ“, говоритъ онъ, „что на практикѣ существуетъ нѣкоторое неправильное словоупотребленіе: нераздѣльныхъ по природѣ называютъ во множественномъ числѣ однимъ и тѣмъ же именемъ естества, говоря: „многіе человѣки“; это равно тому, какъ если бы мы сказали: „многія человѣческія природы“. А что это дѣйствительно такъ,—для насъ будетъ ясно изъ слѣдующаго. Когда мы кого-нибудь зовемъ, то называемъ его не по природѣ, чтобы общность имени не произвела какой-либо ошибки, при чемъ каждый слышащій могъ бы подумать, что зовутъ его, потому что зовутъ не собственнымъ именемъ, но общимъ именемъ природы; напротивъ, мы произносимъ собственное имя, принадлежащее вызываемому лицу, т. е. то слово, которымъ обозначается отдѣльный субъектъ, и, такимъ образомъ, отличаемъ его отъ многихъ, такъ что, хотя много людей, имѣющихъ эту природу,—наприм., учениковъ, апостоловъ, мучениковъ, — но этотъ человѣкъ одинъ изъ всѣхъ, потому что, какъ сказано, „человѣкъ“ есть названіе не каждаго въ отдѣльности, а общей природы... И какъ словами: народъ, толпа, войско, собраніе, все называется въ единственномъ числѣ, хотя каждое понятіе обнимаетъ множество, такъ точно и человѣкомъ въ точнѣйшемъ смыслѣ можетъ быть названъ собственно одинъ, хотя принадлежащихъ къ этой природѣ оказывается много, такъ что было бы гораздо лучше исправить этотъ ошибоч-

ный у насъ обычай и названіе природы не простирать на множество, или же, подчинившись ему, не переносить происходящей отсюда ошибки на божественный догматъ [1])". Если уже въ вещахъ конечныхъ сущность должна быть одна и не допускаетъ никакого счисленія и множественности, то тѣмъ болѣе, по мнѣнію св. Григорія, въ отношеніи къ Лицамъ божественнымъ необходимо признать божественную сущность одну, особенно, если еще при этомъ принять во вниманіе то, что слово „θεὸς" (отъ θεᾶσθαι—смотрѣть) обозначаетъ не сущность Божества, а указываетъ на Его дѣятельность, которая всегда остается одною, хотя при этомъ Лица божественныя и различаются [2]).

Какимъ же образомъ въ одномъ божественномъ существѣ могутъ быть три Лица, въ какомъ отношеніи Они находятся къ сущности и какъ различаются между Собою?—Вотъ еще вопросы, которые необходимо было рѣшить и раскрыть каппадокійцамъ. И здѣсь, какъ и въ разсмотрѣнныхъ пунктахъ догмата о Св. Троицѣ, они обращаются къ области конечныхъ вещей и стараются доказать и раскрыть отношеніе Лицъ Св. Троицы къ единству существа Божія путемъ аналогіи, конечно съ необходимыми ограниченіями. Въ мірѣ конечномъ, по св. Василію, сущность, какъ отдѣльная субстанція, получаетъ реальное бытіе посредствомъ особенныхъ свойствъ. Въ отношеніи же къ божественной сущности нельзя допустить, что она получаетъ реальное бытіе чрезъ проявленіе въ Лицахъ Св. Троицы: она реальна сама въ себѣ. Далѣе, личными свойствами у людей часто бываютъ какія-либо особенныя преимущества или случайныя качества, которыя реально отличны отъ сущности и въ то же время различны между собою; наприм., одни изъ людей отличаются остроуміемъ, другіе—памятью, третьи—высокими добро-

---

[1]) *S Gregor Nyss*. Ad Ablab., p. 117 et 120.
[2]) Ibid., p. 120 et sqq.

дѣтелями и т. д. Но можно-ли сказать то же самое въ отношеніи къ Божеству? Рѣшить этотъ вопросъ, по мнѣнію св. Василія, невозможно, такъ какъ мы не можемъ вполнѣ ни познать, ни, тѣмъ болѣе, опредѣлить существа Божія. Но если и допустить, что свойства божественныхъ Лицъ реально отличны отъ существа, то отсюда еще не слѣдуетъ различія существа въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ. Какъ, наприм., Адамъ, созданный Богомъ, Ева, сотворенная изъ ребра Адамова, и Авель, родившійся естественнымъ образомъ, будучи различны между собою въ отношеніи къ происхожденію, въ то же время были одинаковой природы (ὁμοούσιοι), такъ точно необходимо признать и Лица Св. Троицы единосущными, хотя бы Ихъ личныя свойства и были реально отличны отъ Ихъ существа. Ихъ личныя свойства — нерожденность и рожденность—указываютъ не на сущность Божества, а только на образъ бытія (τρόπος ὑπάρξεως) [1]), а потому, при трехъ различныхъ именахъ—Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, необходимо признать только одну субстанцію, и это такъ же понятно, какъ и то, что въ области конечной для различныхъ субстанцій существуетъ только одно имя [2]). Но какимъ образомъ три божественныя Лица, различныя между Собою по своимъ личнымъ свойствамъ, составляютъ одно въ существѣ своемъ, — на этотъ вопросъ, по недостатку точной и опредѣленной терминологіи, св. Василій не даетъ яснаго отвѣта. Полемизируя не только съ аріанами, но и савелліанами, онъ долженъ былъ выставлять различіе между сущностію Божества и божественными Лицами, и, отвергая савелліанское—номинальное различіе между сущностію и Лицемъ (πρόσωπον) [3]), съ своей сто-

---

[1]) *S. Basil. M.* Advers. Eunom., lib. IV, p. 283 (ed. Paris, 1721); cf. ibid., lib. I, c. 15, p. 227. 228.

[2]) Ibid., 285.

[3]) Epist. 236, c. 6.

роны еще не раскрылъ, какъ именно нужно представлять это различіе, а ограничился только указаніемъ на бытіе въ одномъ божескомъ Существѣ трехъ Лицъ, различіе между которыми опредѣляется отношеніемъ Ихъ свойствъ къ сущности. Этихъ свойствъ св. Василій находитъ три, именно—для каждаго Лица одно: отчество (πατρότης), сыновство (υἱότης) и освященіе (ἁγιασμός) [1]). Свойство Духа Святаго, обозначенное здѣсь, очевидно, имѣетъ свое основаніе во внѣшнемъ откровеніи Божества, а не во внутренней Его жизни. Поэтому, въ другомъ мѣстѣ, гдѣ св. Василій говорить о различіи между Лицами Св. Троицы по образу Ихъ бытія и по способу происхожденія, онъ представляетъ это свойство иначе. Такъ какъ—говоритъ онъ—Духъ Святый, которымъ подаются тварямъ всякія блага, соединенъ съ Сыномъ и представляется съ Нимъ нераздѣльно, но имѣетъ бытіе отъ Отца, отъ котораго Онъ исходитъ, то Его личное свойство состоитъ въ томъ, что Онъ по Сынѣ и съ Сыномъ познается и исходитъ отъ Отца [2]). Такимъ образомъ, личныя свойства въ Богѣ совершенно иного рода, нежели въ людяхъ. Они не заключаютъ въ себѣ, какъ и тамъ, субстанціальнаго опредѣленія, чего, какъ извѣстно, хотѣли евноміане, чтобы признать субстанціальное различіе между нерожденнымъ Отцемъ и рожденнымъ Сыномъ: понятія „Отецъ“ и „Сынъ“ не выражаютъ субстанціи въ себѣ самой [3]). Но Богу личныя свойства приписываются не на основаніи какихъ—либо случайныхъ признаковъ, какъ это бываетъ у людей: сущность Божества проста и чужда всякой сложности и измѣненій [4]). Личныя свойства въ Божествѣ относятся къ порядку между Лицами, образу Ихъ происхож-

[1]) Ibid.
[2]) Epist. 38, c. 4.
[3]) Advers. Eunom., lib. I, c. 15.
[4]) Ibid., c. 22 et 23.

денія или взаимному Ихъ отношенію, такъ что въ этомъ отношеніи Отца можно назвать „бо́льшимъ“ Сына, такъ какъ, по крайней мѣрѣ въ мысляхъ, виновнику необходимо приписывать бытіе прежде его произведенія [1]). Съ этимъ пониманіемъ св. Василія личныхъ свойствъ въ Богѣ совершенно согласенъ и св. Григорій Нисскій: различіе между Лицами Св. Троицы онъ опредѣляетъ различнымъ отношеніемъ Ихъ между Собою; естество же во всѣхъ Ихъ признаетъ однимъ, неизмѣннымъ и нераздѣльнымъ [2]).

Среди догматическихъ движеній по вопросу о Св. Троицѣ, среди напряженной борьбы Церкви съ еретиками—противниками этого главнаго и существеннаго христіанскаго догмата, мало по малу выдвигался и вскорѣ сдѣлался предметомъ серьезныхъ обсужденій другой вопросъ—вопросъ изъ области христологической. Личность воплотившагося Сына Божія глубоко интересовала богословскіе умы еще въ предъидущемъ періодѣ христіанской исторіи. Но, между тѣмъ какъ почти вся тогдашняя богословская мысль сосредоточивалась только на самомъ фактѣ воплощенія и достоинствѣ Воплотившагося, теперь выступалъ вопросъ болѣе глубокій и таинственный,—вопросъ о способѣ соединенія двухъ естествъ въ одномъ Лицѣ І. Христа. Аріанская система, занятая почти исключительно ученіемъ объ отношеніи Сына Божія къ Отцу, повидимому, не касалась этого вопроса. Но ея основной принципъ тварности Сына Божія, очевидно, велъ къ ложнымъ заключеніямъ и въ отношеніи къ ученію о воплощеніи и Личности Искупителя. Если Сынъ Божій—твореніе, хотя и высшее сравнительно съ людьми [3]), то, очевидно, принимая человѣческое тѣло, Онъ Самъ же долженъ былъ заступить мѣсто оживлявшей его души, потому

---

[1]) Ibid, c. 20.
[2]) *S. Gregor. Nyss.* Ad Ablab., p. 134 sqq
[3]) *S. Athanas.* Contr. Arian. or. I, c. 5; De synod., c. 16.

что, при тварности и ограниченности воплотившагося Логоса, нельзя допустить въ воспринятомъ Имъ тѣлѣ еще другую тварную и ограниченную духовную субстанцію со всѣми свойствами духовно-разумной человѣческой природы. Не трудно было сдѣлать подобнаго рода выводъ изъ аріанской системы. И дѣйствительно, нѣкоторые изъ строгихъ аріанъ или евноміанъ учили, что Сынъ Божій, при своемъ воплощеніи, принялъ только одну плоть человѣческую и, заступивъ Собою мѣсто души, Самъ своимъ существомъ страдалъ и дѣйствовалъ въ этомъ тѣлѣ [1]). Въ отвѣтъ на это христологическое лжеученіе, защитники православнаго ученія указывали на то, что для искупленія рода человѣческаго не достаточно было ни одного Божества, ни одного простаго человѣчества [2]), или какого—либо высшаго творенія [3]), но что Самъ Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ и въ одномъ Лицѣ своемъ представилъ совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка [4]). Двѣ природы—божеская и человѣческая—соединены въ Его Лицѣ нераздѣльно, и потому, живя на землѣ, Онъ дѣйствуетъ, какъ Богъ и какъ человѣкъ [5]). Но, представляя это положительное ученіе Церкви о воплощеніи Сына Божія, православные отцы, очевидно, еще не раскрывали вопроса объ отношеніи между Божествомъ и человѣчествомъ въ Лицѣ Богочеловѣка, а только указывали на фактъ воплощенія. Между тѣмъ, при всеобщемъ вниманіи и интересѣ тогдашняго христіанскаго общества къ догматамъ, при всеобщемъ стремленіи проникнуть въ самую сущность

---

[1]) *S. Epiphanius.* Advers. haeres., lib LXIX, cap. 19. *B. Theodoret.* Op. t. IV; Dial. III, p. 117. *S. Athanas.* Contr. Apollinar., lib. II, c. 3; l. I, c. 15; *S. Gregor. Nyss.* Contr. Eunom., l. II, pp. 545. 548 — 549. (Migne, t. XLV).

[2]) *S. Athanas.* Contr. Arian. or. II, c. 70; or. IV, c. 6.

[3]) Ibid., or. I, cc. 49, 59 et 61; or. II, c. 67.

[4]) Ibid., or. IV, cc. 31, 35 et 36.

[5]) Ibid., or. III, cap. 46 et 57.

христіанскихъ истинъ, ограничиться этимъ было нельзя: необходимо было раскрыть, какимъ именно образомъ соединились двѣ природы въ Лицѣ І. Христа, въ какомъ отношеніи онѣ находятся между собою и какъ, при соединеніи двухъ самостоятельныхъ естествъ, сохраняется единство Лица Богочеловѣка; словомъ—требовалось раскрыть и уяснить вопросъ о способѣ соединенія божескаго и человѣческго естества въ Лицѣ І. Христа. Рѣшеніе и раскрытіе этого труднаго и таинственнаго вопроса взялъ на себя въ IV вѣкѣ Аполлинарій младшій, епископъ лаодикійскій [1]).

Исходнымъ пунктомъ системы Аполлинарія служитъ его взглядъ на природу человѣческую вообще и грѣхъ, какъ ея необходимую принадлежность. Подъ вліяніемъ антропологическихъ воззрѣній Платона и, ближайшимъ образомъ, неоплатоника Плотина, онъ признавалъ человѣка состоящимъ изъ духа, души и тѣла (*νοῦς, ψυχὴ, σῶμα*). Душа и тѣло составляютъ низшую, животную, чувственную и несамодвижимую сторону человѣческой природы [2]). Духъ же или умъ—начало высшее, свободное, самодвижимое и управляющее плотію, дѣлающее ее человѣческою жизнію, отличною

---

[1]) Свое ученіе по данному вопросу Аполлинарій изложилъ въ сочиненіи: «*Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ᾽ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*». Сочиненіе это упоминается только у св. Григорія Нисскаго въ его сочиненіи: «Antirrheticus adversus Apollinarem» (cap. 2). Кромѣ этого источника, многочисленные фрагменты изъ сочиненія Аполлинарія можно найти у *A. Mai*. Collect nov. patr vet. T. VII; *S. Gregor. Naz*. Epistt. ad Cledon., ad Nectar.; *S Athanas*. Contr. Apollinarist., lib. I. et II; *S. Epiphan*. Advers haeres.; *B. Theodoret*. Haer. fab. IV, 8 et Dialog. I, II, III; Catena patr. graecor. in S. Iohan.; также въ «Hist. eccles». *Socrat*. et *Sozom*.; *Leont. Bisant*. Advers fraud. apollinarist. и др. На русскомъ языкѣ подробное и обстоятельное изложеніе аполлинаріанской системы можно читать въ статьѣ проф. А. Лебедева: «Лжеученіе Аполлинарія и его значеніе въ исторіи христіанской догматики», помѣщенной въ «Христ. Чтеніи» за 1878 г.

[2]) *S. Gregor. Nyss*. Antirrhet., c. 46, p. 1233; cap. 7, p. 1137.

отъ жизни животной [1]). Будучи по природѣ своей ограниченнымъ и измѣнчивымъ, умъ человѣческій не способенъ только къ одной добродѣтели [2]) и не въ состояніи преодолѣвать плотскихъ страстей, напротивъ, самъ измышляя грѣхъ, приводитъ его въ исполненіе посредствомъ плоти и, такимъ образомъ, становится дѣйствительнымъ виновникомъ грѣха [3]). Послѣдній, передаваясь наслѣдственно вмѣстѣ съ тѣлесными свойствами человѣческой природы, постоянно живетъ въ человѣчествѣ и составляетъ какъ-бы необходимую принадлежность человѣческой природы [4]). Сообразно съ такими воззрѣніями на человѣческую природу и нравственное ея состояніе, Аполлинарій считалъ невозможнымъ признать соединеніе совершеннаго Божества съ совершеннымъ человѣкомъ. Двѣ природы, безконечно различныя между собою, казалось ему, не могутъ соединяться въ одномъ лицѣ и представлять въ немъ нераздѣльное единство и гармонію. Допустить управленіе и воздѣйствіе этихъ двухъ началъ на одну и ту же плоть значило, по мнѣнію Аполлинарія, допустить между ними постоянную борьбу [5]). Притомъ, такъ какъ умъ человѣческій, и при единеніи съ умомъ божественнымъ, не можетъ быть свободнымъ отъ унаслѣдованной имъ наклонности ко грѣху, то, допуская принятіе Сыномъ Божіимъ полной человѣческой природы, необходимо будетъ для Него признать нужду въ очищеніи отъ живущаго въ Немъ грѣха и освященіи [6]). Правда, борьба и грѣхъ въ Лицѣ І. Христа могутъ быть уничтожены посредствомъ ограниченія ума че-

---

[1]) *B. Theodoret.* Dial. II, p. 85. *A. Mai.* Collect. nov. patr. vet., p. 301. T. VII.
[2]) *S. Gregor. Nyss* Antirrhet., c. 40, p. 1213; c. 41, p. 1217.
[3]) *S. Athanas.* Contr. Apollin., lib. I, c. 2; *S. Gregor. Nyss.* Antirrhet, c. 10, p. 1144.
[4]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., l. I, c. 14; c. 2; l. II, c. 6.
[5]) *A. Mai.* Coll nov. patr. vet., c. 1, p. 70. T. VII.
[6]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. II, c. 8. 6; l. I, c. 2.

ловѣческаго; но это было бы насиліемъ и ограниченіемъ свободы живаго существа [1]), что̀, конечно, противно волѣ Творца, создавшаго свободными и ангеловъ и людей [2]). Уничтоженіе же борьбы и грѣха въ Лицѣ Богочеловѣка посредствомъ возвышенія человѣческаго ума до неизмѣнности ума божественнаго соединено съ необходимостію уничтоженія въ Немъ естества человѣческаго [3]), или же, наоборотъ, съ идеею усыновленія и обоготворенія воспринятаго Сыномъ Божіимъ естества человѣческаго и вознесенія его съ Нимъ на небо [4]); въ послѣднемъ случаѣ явилась бы необходимость къ тремъ Лицамъ Божества присоединить еще четвертое—обоготвореннаго человѣка [5]). Вообще, съ признаніемъ въ Лицѣ І. Христа полнаго человѣчества, по мнѣнію Аполлинарія, Божество является въ Немъ уже четвертою, совершенно чуждою, частію человѣческаго естества [6]), при чемъ оно соединяется съ человѣчествомъ не ѵпостасно, а только нравственно, какъ просвѣщающая его божественная сила; человѣчество служитъ временнымъ вмѣстилищемъ для Божества, и послѣднее обитаетъ въ немъ такъ же, какъ нѣкогда обитало, въ качествѣ просвѣщающей мудрости, въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ [7]). Но такое ученіе, очевидно, противно ученію Церкви. Обойти же его можно, по мнѣнію Аполлинарія, не иначе, какъ только отвергнувъ въ воспринятомъ Сыномъ Божіимъ человѣческомъ естествѣ высшую его сторону—самодвижимый умъ и замѣнивъ его Божествомъ [8]). Такъ онъ и поступилъ. Единство Лица Богочело-

---

[1]) Ibid., lib. II, c. 9.

[2]) *S. Gregor. Nyss.* Antirrhet., c. 45, p. 1232.

[3]) Ibid., c. 57, p. 1261.

[4]) Ibid., c. 42, p. 1220.

[5]) *Leont. Bisant.* Advers. fraud. apollinarist., p. 148.

[6]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 49, p. 1241.

[7]) Ibid., c. 36, p. 1204—1205.

[8]) *B. Theodoret.* Haeres. fab. IV, 8. *S. Gregor. Nazianz.* Epist. ad Nectarium.

вѣка, при двойствѣ естествъ, въ православномъ ученіи, по его мнѣнію, можетъ быть понимаемо не иначе, какъ только въ смыслѣ единенія божественнаго ума съ человѣческою плотію, какъ совокупностію души и тѣла, при чемъ божественный умъ заступаетъ мѣсто человѣческаго [1]). Только при этомъ условіи, по словамъ Аполлинарія, и открывается вся тайна Боговоплощенія. Сынъ Божій, предвѣчный и соестественный Отцу, во времени принимая на Себя душу и тѣло человѣка и замѣняя Собою человѣческій умъ, образуетъ одно цѣлое и совершенное трехчастное существо, въ которомъ одна часть дѣлается собственною другой и, такимъ образомъ, даетъ мѣсто особенной-истинно богочеловѣческой жизни [2]). Однакожъ, единеніе Божества съ человѣчествомъ въ Лицѣ I. Христа не сопровождается сліяніемъ или измѣненіемъ свойствъ той и другой природы, подобно тому, какъ плоть и духъ въ человѣкѣ, составляя въ совокупности одно существо, не теряютъ и не измѣняютъ своихъ естественныхъ свойствъ [3]). Напротивъ, каждое изъ соединившихся естествъ остается въ цѣлости и неизмѣнности [4]). Свойства той или другой природы въ Богочеловѣкѣ не сливаются и не уничтожаются, а только срастворяются, такъ что каждое изъ нихъ, взятое само въ себѣ, можетъ обнаруживать особенности, только ему принадлежащія [5]). Такимъ образомъ, воплощеніе Сына Божія, по воззрѣнію Аполлинарія, не есть превращеніе безстрастнаго Божества въ страстное человѣчество и человѣчества въ безстрастное Божество, а только соединеніе несамодвижимой плоти человѣческой съ божественнымъ умомъ въ одномъ са-

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., cc. 34, 35 et 56, pp. 1197, 1200 et 1260; *S. Gregor. Nazianz.* Epist. ad Cledon. II.

[2]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 46; *S. Athan.* Contr. Apoll., l. II, c. 16; *Leont. Bisant.* Op. citat., p. 131.

[3]) *B. Theodor.* Dial. II, p. 85—86.

[4]) *Leont. Bizant.* Op. cit., pp. 130, 139 et 143.

[5]) *B. Theodor.* Dial. II, p. 85.

модвижимомъ существѣ, по подобію человѣка [1]). Отсюда понятно, какъ нужно смотрѣть на всѣ дѣйствія І. Христа во время земной Его жизни, на Его страданія и смерть. Сынъ Божій, по безконечной любви къ роду человѣческому, добровольно является въ человѣческой плоти, испытываетъ свойственныя послѣдней состоянія и даже подвергается страданіямъ и смерти [2]). Но такъ какъ, при воплощеніи, Божество нисколько не измѣнилось и не утратило своихъ божественныхъ свойствъ, то необходимо признать, что Оно не было доступно всему, что̀ происходило съ плотію: божественная сила Сына Божія оставалась безстрастною и неизмѣнною въ продолженіе всей Его земной жизни и, слѣдовательно, не участвовала въ страданіяхъ и смерти Искупителя [3]). Отсюда, однакожъ, не слѣдуетъ, что жизнь и страданія І. Христа не имѣютъ за собою искупительнаго значенія. Сынъ Божій, соединяя съ своимъ самодвижнымъ умомъ несамодвижимую человѣческую плоть и чрезъ то во всемъ уподобляясь человѣку, тѣмъ самымъ усвояетъ Себѣ, какъ Божеству, все, что̀ совершается съ этою плотію [4]). Въ силу единенія двухъ естествъ въ одномъ Лицѣ Богочеловѣка, Онъ дѣйствуетъ въ одно и то же время, какъ человѣкъ и какъ Богъ [5]), и то, что̀ совершается Имъ по плоти, дѣлается собственнымъ и Его духу, т. е. Божеству. Но какъ совершается Спасителемъ самое дѣло искупленія рода человѣческаго отъ грѣха и его обновленіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ вытекаетъ уже изъ самаго ученія Аполлинарія о воплощеніи Сына Бо-

---

[1]) *B. Theodoret.* Dial. I, p. 35.

[2]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 58, p. 1265 et 1268; Caten. in *S. Johan.* c. IX, vers. 33 et 35, p. 288—289.

[3]) *B. Theodoret.* Dial. I, p. 35; Dial. III, p. 129.

[4]) Ibid., p. 128; *S. Gregor. Nyss*, Antirr., c. 38, p. 1196.

[5]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 23, p. 1172; c. 24, p. 1173 et 1176; c. 28, p. 1184—1185; c. 29, p. 1188; c. 52, p. 1248; c. 57, p. 1261 et 1265; c. 58, p. 1265; *B. Theodor.* Dial. II, p. 86; III, p. 128; *S. Gregor. Nazianz.* Epist. ad Cledon. II.

жія. Принявши на Себя несамодвижную человѣческую плоть, какъ органъ, который самъ по себѣ грѣшить не можетъ, Сынъ Божій, какъ высочайшій самодвижный и неизмѣнный божественный умъ, безъ всякаго насилія покоряетъ Себѣ ее со всѣми грѣховными ея влеченіями, дѣлаетъ ее органомъ совершенной добродѣтели и святости [1]) и, такимъ образомъ, въ своемъ Лицѣ уничтожаетъ грѣхъ [2]). Со стороны же спасаемаго человѣчества требуется только подражаніе Христу въ добродѣтели и побѣдѣ надъ грѣхомъ [3]). Но такъ какъ самъ человѣкъ, при своемъ измѣнчивомъ и склонномъ ко грѣху умѣ, не можетъ вполнѣ подражать Христу [4]) и достигать полной свободы отъ грѣха и полнаго нравственнаго совершенства [5]), то только одна вѣра во Христа можетъ сдѣлать его свободнымъ отъ грѣха и участникомъ добродѣтели, низводя на него благодатную силу божественнаго ума или благодать Св. Духа [6]); вѣра, безъ всякихъ заслугъ со стороны христіанина, очищаетъ его отъ грѣховъ и усовершаетъ его въ добродѣтели и, такимъ образомъ, приводитъ его къ вѣчному спасенію [7]).

Такова въ сущности еретическая система Аполлинарія. Главная ошибка ея заключается, какъ видно, въ замѣнѣ человѣческаго ума въ Лицѣ І. Христа Божествомъ; все же остальное, повидимому, не представляетъ существенныхъ укло-

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 41, pp. 1217. 1220; c. 40 p. 1213; *Leont. Bizant.*, op. cit., p. 131. 148; *S. Athan.* Contr. Apoll. l. I, c. 2, p. 1096. Caten. in *S. Johan.* c. XIV, v. 7., p. 356.

[2]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 33, p. 1209.

[3]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., l. I, c. 2, p. 1096; l. II, c. 11, p. 1149.

[4]) Ibid., lib. II, cc. 2, 6, 8 et 11.

[5]) Caten. in S. Johan. c. XIX, v. 30, p. 443; c. XV, v. 7, p. 380.

[6]) Ibid., c. VI, vv. 28—29, p. 181; *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 41, p. 1220.

[7]) Caten. in S. Johan. c. XV, vv. 8—11, p. 381—382; v. 16, p. 384—385.

ненiй отъ церковнаго ученiя о воплощенiи и искупительной дѣятельности Сына Божiя. Но, какъ система новая, заключающая въ себѣ немало остроумiя и оригинальности и привлекавшая къ себѣ многочисленныхъ послѣдователей, система эта не избѣгла участи общей всѣмъ подобнаго рода системамъ. Постепенно распространяясь и развиваясь въ сочиненiяхъ различныхъ учениковъ Аполлинарiя, она была доведена до такихъ нелѣпыхъ выводовъ, при которыхъ, казалось, превосходила всякое еретическое ученiе. Поводомъ къ тому послужили нѣкоторыя неопредѣленныя и двусмысленныя выраженiя Аполлинарiя; напримѣръ,—о Сынѣ Божiемъ, какъ плотяномъ Богѣ (ἔνσαρκος θεός, θεὸς σαρκινός), о небесномъ человѣчествѣ (ἄνθρωπος ἐπουράνιος), о единомъ естествѣ (μία φύσις) Богочеловѣка, о страданiяхъ и смерти Сына Божiя—истиннаго Бога и т. п. Не понявши дѣйствительнаго значенiя этихъ выраженiй Аполлинарiя, одни изъ его послѣдователей ввели въ его систему ученiе о небесной плоти I. Христа, другiе—единосущiе этой плоти Божеству, а иные допустили идею страстности самого Божества [1]). Между тѣмъ, самъ Аполлинарiй далекъ былъ отъ подобныхъ мыслей и, въ свое оправданiе, открыто заявлялъ, что онъ никогда не признавалъ плоти Спасителя небесною и не считалъ ее единосущною Божеству [2]); называя такое ученiе величайшимъ безумiемъ [3]), онъ даже открыто анаѳематствовалъ проповѣдующихъ принятiе Сыномъ Божiемъ плоти съ неба, а не отъ св. Дѣвы, равно какъ и признающихъ эту плоть единосущною Божеству, а отсюда и самое Божество - страстнымъ [4]). Какъ бы то ни было, возникшее въ Церкви лжеученiе о Лицѣ I. Христа и сдѣлавшееся извѣстнымъ подъ общимъ име-

---

[1]) *S. Athanas.* Contr. Apoll. l. I, c. 2, p. 1096; *S. Epiphan.* Advers. haeres , l. III, c. 2; *B. Theodor.* Haeres. fab. IV, p. 185. Opp. t. IV; Hist. eccl., l. V, c. 5, p. 503. Opp. t. III.

[2]) *Leont. Bisant.* Op. cit., p. 129.

[3]) Ibidem.

[4]) Ibid., p. 130.

немъ аполлинаризма, не могло не обратить на себя вниманія приверженцевъ православнаго ученія и встрѣтило со стороны ихъ сильное и рѣшительное опроверженіе.

Исходный пунктъ Аполлинаріевой доктрины—ученіе о трехчастномъ составѣ человѣческой природы, по мнѣнію св. отцевъ, самъ по себѣ еще не заключаетъ противорѣчія православному ученію: можно какими угодно именами называть части человѣка, такъ какъ и въ св. Писаніи встрѣчаются три различныхъ названія человѣческаго существа [1]). Но ложно пониманіе Аполлинаріемъ допускаемыхъ имъ частей человѣческой природы и выводы, сдѣланные имъ изъ этого пониманія. Прежде всего, совершенно несправедливо Аполлинарій, выдѣляя изъ человѣческой природы умъ, приписываетъ ему отдѣльное и самостоятельное бытіе, понимаетъ его въ смыслѣ самостоятельной личности человѣка; между тѣмъ какъ онъ—не ѵпостась, а только сила или способность человѣческой души, какъ и всякая другая способность души [2]). Сообразно съ этимъ, и Божество, замѣняющее собою человѣческій умъ, какъ только силу или способность души, съ точки зрѣнія Аполлинарія, должно представлять Собою не цѣлую божественную Ѵпостась, а только выраженіе „воли, или совѣта, или на что-либо обращенной дѣятельности“ Сына Божія [3]). Такимъ образомъ, Богочеловѣкъ-Христосъ Аполлинарія, по мнѣнію св. отцевъ, не можетъ быть признанъ ни полнымъ человѣкомъ, состоящимъ изъ тѣла и разумной души, ни полною божественною Личностію, а чѣмъ-то „среднимъ между человѣческимъ и божескимъ естествомъ; Онъ—ни Богъ, ни человѣкъ, а нѣчто среднее, причастное тому и другому“ [4]). Напрасно Аполлинарій думалъ, что, за-

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 27, p. 1181.
[2]) *S. Epiphan.* Advers. haer., LXXVII, c. 34, p. 1028.
[3]) *S. Athanas.* Contr. Apollin., l. I, c. 20, p. 1128.
[4]) *S. Gregor. Nyssen.* Antirr., c. II, p. 1128.

7*

мѣнивъ въ воспринятой Сыномъ Божіемъ человѣческой природѣ умъ умомъ божественнымъ, онъ достигъ истиннаго представленія о бытіи Сына Божія во плоти, по подобію человѣка, какъ существа трехчастнаго. Совершенное человѣческое естество состоитъ не изъ одной только плоти, хотя и небездушной (οὐκ ἄψυχον), но и изъ разумной души; разумность и способность мышленія составляетъ даже отличительный признакъ его, сравнительно съ природою животныхъ [1]). Поэтому, исключая изъ воспринятаго Сыномъ Божіимъ человѣческаго естества его отличительную особенность, Аполлинарій долженъ былъ признать соединеніе Сына Божія не съ истинною природою человѣческою, а съ природою только животною [2]). Такимъ образомъ, Сынъ Божій, и по Божеству своему и по воспринятой Имъ плоти, является въ системѣ Аполлинарія Лицемъ, совершенно чуждымъ спасаемаго Имъ человѣческаго естества [3]). Если же такъ, если по существу своему І. Христосъ былъ не человѣкъ, а только повидимому принялъ на Себя подобіе человѣка, то и всѣ дѣйствія Его во время земной Его жизни нельзя признать истинно-человѣческими, а только „по подобію человѣческому", т. е. мнимыми, недѣйствительными [4]). И самая смерть Искупителя на крестѣ, согласно съ представленіями Аполлинарія, не можетъ быть признана истинно-человѣческою смертію; это—не разлученіе души отъ тѣла, а отступленіе отъ плоти Божества [5]). Отсюда же само собою слѣдуетъ, что не было и сошествія І. Христа во адъ человѣческою душею, для изведенія оттуда душъ человѣческихъ [6]), не было и вос-

---

[1]) Ibid., c. 22, p. 1169; c. 7, p. 1137.
[2]) Ibid., c. 23, p. 1172.
[3]) Ibid., c. 35, p. 1201.
[4]) Ibid., c. 23, p. 1172.
[5]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., l. I, c. 17, p. 1124.
[6]) Ibid., c. 17, p. 1124—1125; c. 14, p. 1117; l, II, c. 15, p. 1156—1157; c. 16, p. 1160.

кресенія изъ мертвыхъ въ смыслѣ возсоединенія Его человѣческой души съ тѣломъ [1]); слѣдовательно, и спасаемый человѣкъ, по своей разумной душѣ, по прежнему, не свободенъ отъ смерти, и въ воскресеніи І. Христа не можетъ видѣть начала своего воскресенія [2]). Но на этомъ св. отцы не останавливались и простирали выводы изъ Аполлинаріевой системы еще далѣе. По ихъ мнѣнію, система эта заключаетъ въ себѣ отрицаніе православнаго ученія о разрушеніи Искупителемъ грѣха и полнаго обновленія человѣчества. Грѣхъ человѣка, безъ сомнѣнія, не составляетъ естественнаго свойства человѣческой природы, а есть не что иное, какъ свободное уклоненіе человѣка отъ естественно-предназначеннаго ему пути добра [3]). Виновницею этого уклоненія отъ добра или паденія, по сознанію самого Апполинарія, не можетъ быть признана плоть человѣка, потому что она, какъ только органъ дѣятельности человѣческаго ума [4]), сама по себѣ не есть еще грѣхъ и не можетъ представлять собственно падшаго человѣческаго естества [5]); виновникомъ же грѣха въ человѣкѣ является умъ, какъ начало самодвижимое, но ограниченное и измѣнчивое [6]). Слѣдовательно, человѣческій умъ или свободно-разумная человѣческая душа прежде всего и главнымъ образомъ нуждается въ очищеніи отъ грѣха и возстановленіи въ своей первоначальной чистотѣ и святости; ее-то главнымъ образомъ, какъ виновницу грѣха, и необходимо было Сыну Божію воспринять на Себя для того, чтобы въ Лицѣ своемъ разрушить грѣхъ и представить образецъ добродѣтели и святости; а потомъ, конечно,

[1]) Ibid., l. II, c. 17, p. 1161; *S Gregor. Nyss.* Antirr., c. 17, p. 1153—1156.

[2]) *S. Gregor. Nyssen.* Antirr., c. 30, p. 1189.

[3]) *S. Athanas.* Contr. Apollin., l. II, c. 9, p. 1145; c. 6, p. 1141; l. I, c. 15, p. 1120.

[4]) *S. Gregor. Nyssen.* Antirr., c. 45, p. 1235.

[5]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. II, c 7, p. 1104.

[6]) *S. Gregor. Nyssen.*, Antirr., c. 10, p. 1144.

и плоть, какъ соучастницу ума въ грѣхѣ. Однимъ словомъ, для полнаго и всецѣлаго возстановленія человѣка, необходимо было принять Сыну Божію полную и совершенную его природу. „Начальникъ и Виновникъ нашего спасенія"— говоритъ св. Григорій Нисскій—„взялъ на рамена свои цѣлую овцу, такъ какъ она заблудилась не одною какою-либо половиною, но всецѣло" [1]. Между тѣмъ, Аполлинарій исключаетъ изъ воспринятаго Словомъ человѣческаго естества умъ человѣческій, замѣнивъ его умомъ божественнымъ, какъ будто послѣдній былъ причастенъ грѣху и имѣлъ нужду въ побѣдѣ надъ нимъ путемъ добродѣтели и святости [2]. Такимъ образомъ, при аполлинаріанскомъ образѣ мыслей, грѣхъ въ человѣкѣ не уничтоженъ Искупителемъ, не воспринявшимъ въ Себя виновника его—разумно-свободной человѣческой души. Отсюда само собою не можетъ быть рѣчи и о возможности для человѣка чистѣйшей и совершеннѣйшей добродѣтели. Источникъ добродѣтели человѣка заключается въ его свободной волѣ, производящей выборъ между добромъ и зломъ и направляющей тѣло къ совершенію добра [3]. Но какъ человѣкъ можетъ производить свободный выборъ добра, если его свободно-разумная душа не обновлена Искупителемъ и продолжаетъ находиться подъ тяжестію грѣха, а неразумная его плоть, по природѣ своей неспособная производить выбора между добромъ и зломъ, не можетъ усвоять добродѣтели [4]? Правда, въ Лицѣ І. Христа мы видимъ совершеннѣйшую добродѣтель и высочайшую святость, но это—не истинно-человѣческая добродѣтель [5], а чистота и святость божественная, совершающаяся не въ человѣческомъ

[1]) Ibid., c. 16, p. 1153.
[2]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. II, c. 11, p. 1149.
[3]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 41, p. 1217.
[4]) Ibid., p. 1220.
[5]) Ibid., pp. 1217 et 1220; *S. Epiphan.* Adv. haer., LXXVII, c. 27, p. 1021.

естествѣ, а только предъ людьми, и потому не разрушающая грѣха и не представляющая въ себѣ образецъ истинно-человѣческой добродѣтели [1]). Аполлинарій думалъ сдѣлать эту добродѣтель собственною человѣку путемъ подражанія ей со стороны самого человѣка. Но это подражаніе въ дѣйствительности возможно было бы для него только подъ тѣмъ условіемъ, если бы въ Лицѣ воплотившагося Сына Божія была обновлена не только плоть его, но и разумная душа, и если бы въ Лицѣ Богочеловѣка обнаружилась истинно-человѣческая, а не божественная добродѣтель [2]). А такъ какъ Аполлинарій не хотѣлъ допустить этого, то для его обновленнаго человѣка добродѣтель Христа является недосягаемою, и подражаніе ей не имѣющимъ спасительнаго значенія [3]). Безъ внутренняго и дѣйствительнаго обновленія въ Лицѣ Искупителя полнаго человѣка для него не можетъ имѣть спасительнаго значенія и благодатная сила божественнаго ума, даруемая человѣку по вѣрѣ во Христа и содѣлывающая его, по мнѣнію Аполлинарія, участникомъ совершенной добродѣтели; такъ какъ она не можетъ дѣйствовать на разумную душу, какъ не воспринятую Искупителемъ и, слѣдовательно, не участвующую въ искупленіи [4]). Такимъ образомъ, лжеученіе Аполлинарія, по мнѣнію св. отцевъ, не только не раскрываетъ тайны воплощенія Сына Божія, но, напротивъ, ниспровергаетъ все православно-догматическое ученіе объ искупленіи и спасеніи рода человѣческаго. Что же касается ученія аполлинаристовъ о небесной плоти І. Христа, единосущіи плоти и Божества и страстности Божества, то св. отцы находили его крайне нечестивымъ и богохульнымъ,

---

[1]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. I, c. 19, p. 1125.
[2]) Ibid., c. 20, p. 1128.
[3]) Ibid., c. 20, p. 1128—1129; *S. Greg. Nyss.* Antirr., c. 30, p. 1189.
[4]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. I, c. 20, p. 1128.

а по своимъ нелѣпымъ выводамъ не заслуживающимъ даже и изслѣдованія и опроверженія [1]).

Въ противоположность заблужденію Аполлинарія относительно Лица І. Христа, св. отцы Церкви старались, по возможности, раскрыть православное ученіе о Лицѣ Богочеловѣка и искупленіи Имъ рода человѣческаго. Какъ Аполлинарій признавалъ въ Лицѣ І. Христа соединеніе Божества только съ человѣческою—хотя и „небездушною"—плотію, такъ, напротивъ, православные отцы доказывали необходимость признанія въ Немъ и человѣческаго ума, вообще— двухъ полныхъ естествъ—совершеннаго Божества и совершеннаго человѣчества. Если плоть, нѣчто грубое, земное и вещественное, по сознанію самого Аполлинарія, способна къ соединенію съ Божествомъ и не нарушаетъ единства Лица І. Христа, то тѣмъ болѣе разумная человѣческая душа нѣчто духовное и неосязаемое, по словамъ св. Григорія Нисскаго, способна къ соединенію съ Богомъ [2]). Предполагаемая Аполлинаріемъ въ этомъ случаѣ борьба между умомъ человѣческимъ, какъ началомъ конечнымъ, ограниченнымъ и измѣнчивымъ, и умомъ божественнымъ, безконечнымъ и неизмѣннымъ, или ограниченіе естественной грѣховной свободы ума человѣческаго, въ силу подчиненія его уму божественному, по мнѣнію св. отцевъ, здѣсь не можетъ имѣть мѣста. Грѣхъ въ человѣкѣ не есть явленіе естественное и необходимое: онъ является слѣдствіемъ уклоненія свободной воли человѣка отъ пути добра; естественно въ человѣкѣ, напротивъ, состояніе святости и безгрѣшности. Слѣдовательно, если образъ человѣка, воспринятый Богомъ, является чуждымъ грѣха и проявляетъ въ себѣ святость и безгрѣшность, то онъ дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ не по необходи-

---

[1]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., cc. 13, 15, 30, 59; *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. I et. II.

[2]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 41, p. 1217.

мости, а по своей природѣ и силѣ [1]); или: какъ просвѣщаемые Духомъ Божіимъ люди, по словамъ св. Епифанія, совершенно свободно могли слѣдовать по пути добродѣтели [2]), такъ, тѣмъ болѣе, свобода могла имѣть мѣсто во взаимномъ отношеніи между волею божественною и волею человѣческою при совершеннѣйшемъ единеніи Божества и человѣчества въ Лицѣ І. Христа [3]). Но если въ І. Христѣ—два совершенныхъ естества, божеское и человѣческое, то какимъ именно образомъ они соединяются въ одномъ Лицѣ Его, въ какомъ отношеніи они находятся между собою и какое отношеніе между двойствомъ естествъ и единствомъ Лица въ Богочеловѣкѣ? Вотъ вопросы, которые собственно требовалось рѣшить и раскрыть православнымъ отцамъ. Отвѣчая на эти вопросы, св. отцы, прежде всего, учили, что единеніе Божества съ человѣчествомъ въ Лицѣ І. Христа началось съ момента зачатія Его во чревѣ Пресвятой Дѣвы Маріи: въ самый моментъ зачатія человѣческаго естества во чревѣ Пресвятой Дѣвы Маріи Сынъ Божій воспринялъ это естество въ свою божественную Ѵпостась и, такимъ образомъ, родившееся отъ Нея Лице было и истиннымъ человѣкомъ и неотдѣлимымъ отъ него истиннымъ Богомъ; [4]) Божество, пребывающее отъ вѣчности и не имѣющее нужды въ рожденіи, при образованіи человѣка, вдругъ соединившись съ нимъ, является вмѣстѣ съ нимъ и при рожденіи. [5]) Единеніе же двухъ естествъ въ родившемся отъ Дѣвы Богочеловѣкѣ не было внѣшнимъ нравственнымъ единеніемъ двухъ личностей: Божество не обитало въ человѣкѣ Іисусѣ подобно тому, какъ Оно обитало въ пророкахъ, просвѣщая ихъ; но въ

---

[1]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. II, c. 9, p. 1145.
[2]) *S. Epiphan.* Adv. haer, LXXVII, c. 34, p. 1028.
[3]) Ibid, cap. 35, p. 1029.
[4]) *S. Epiph.* Adv. haer., LXXVII, c. 18, p. 1011; *S. Athan.* Contr. Apoll., l. I, c. 4, p. 1097.
[5]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 54, p. 1256.

Лицѣ Искупителя человѣкъ былъ истинно Богомъ и Богъ истинно человѣкомъ [1]). Оба естества соединены въ одномъ Лицѣ всецѣло, и при этомъ ни одно изъ нихъ не утратило своей реальности и самостоятельности, напротивъ, оба остаются всегда во всей своей цѣлости и со всѣми своими свойствами: каждое изъ нихъ мыслится само по себѣ, не смѣшиваясь съ другимъ и не замѣняясь имъ, такъ что, когда мы употребляемъ въ отношеніи къ Лицу І. Христа названіе „Богъ", то соединяемъ съ этимъ названіемъ только то, что̀ прилично мыслить о Богѣ, а когда примѣняемъ къ Нему названіе „человѣкъ", то соединяемъ съ этимъ понятіемъ все, что̀ свойственно естеству человѣческому, и каждое изъ этихъ названій, сохраняя свой собственный смыслъ, никакъ не можетъ быть замѣнено другимъ. [2]) Но какимъ образомъ эти два самостоятельныя естества, соединившись ѵпостасно, составляютъ одно Лице Богочеловѣка-Христа, или — иначе сказать — въ какомъ отношеніи находится двойство естествъ къ единству Лица І. Христа? Для объясненія этого труднаго вопроса св. Григорій Нисскій обращается къ подобію личности человѣческой. Какъ въ человѣкѣ ни душа, ни тѣло, взятыя въ отдѣльности, не составляютъ собственно человѣка, и только въ своей совокупности образуютъ личное человѣческое бытіе, такъ и въ Лицѣ І. Христа Божество и человѣчество, только съ момента зачатія послѣдняго во чревѣ Пресвятой Дѣвы, соединяясь вмѣстѣ, представляютъ выраженіе личнаго бытія Богочеловѣка. Правда, эта аналогія не вполнѣ выражаетъ сущности дѣла, такъ какъ въ тайнѣ единенія Божества съ человѣчествомъ имѣется въ виду не одна какая-либо часть человѣческаго существа, а цѣлая личность человѣка соединяется съ Божествомъ, и, слѣдовательно, два личныхъ бытія соединяются въ одно бытіе. Но, допуская ее, св.

---

[1]) *S. Athan.* Contr. Apoll., l II, c. 5, p. 1140.
[2]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 50, p. 1245.

отцы при этомъ давали нѣкоторыя объясненія, которыми кажущаяся несообразность совершенно устраняется.[1])

Ученіе св. отцевъ о соединеніи въ Лицѣ Іисуса Христа двухъ совершенныхъ естествъ, божескаго и человѣческаго, заключаетъ въ себѣ полное основаніе для православнаго ученія и вообще о всей тайнѣ искупленія и обновленія рода человѣческаго чрезъ І. Христа. Какъ теорія Аполлинарія не допускаетъ обновленія Искупителемъ полнаго человѣка, такъ, напротивъ, съ чисто-православной точки зрѣнія св. отцевъ, право на искупительныя заслуги І. Христа получаетъ полный человѣкъ; такъ какъ въ одномъ Лицѣ Христа заключается истинный Богъ и истинный человѣкъ. Слово, содѣлавшись человѣкомъ, по ученію св. отцевъ, пребываетъ въ то же время и Богомъ и, слѣдовательно, Само Божество въ образѣ человѣка спасаетъ вѣрующихъ,[2]) проявляя свою божественную неизмѣняемость въ измѣняемомъ естествѣ, „чтобы собственною неизмѣняемостію уврачевать нашу измѣняемость ко злу“,[3]) въ Себѣ Самомъ очищая нашу нечистоту,[4]) для совершеннѣйшаго проявленія правды и разрушенія грѣха[5]). Принявши на Себя наше естество со всѣми его немощами, Сынъ Божій живетъ и дѣйствуетъ сообразно немощамъ этого естества, проявляя въ то же время и превысшее его Божество, такъ что въ одномъ Лицѣ Христа совершается и дѣятельность божественная и дѣятельность человѣческая[6]). Впрочемъ, принявши на Себя полную человѣческую природу со всѣми ея немощами, Сынъ Божій, по ученію св. отцевъ, былъ совершенно чуждъ грѣха, но, имѣя истинную человѣческую плоть и дѣйствуя, какъ истинный и совершен-

[1]) Эти объясненія съ особенною подробностію развиты—какъ мы увидимъ ниже—св. Григоріемъ Богословомъ.

[2]) *S. Athan.* Contr. Apoll., lib. II, c. 7, p. 1144.

[3]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 2, p. 1128.

[4]) Ibid., c. 26, p. 1180.

[5]) *S. Athan.* Contr. Apoll., lib. II, c. 6, p. 1141.

[6]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 32, pp. 1193 et 1196; c. 43, p. 1225.

ный человѣкъ, Онъ „только не совершалъ дѣла плоти, а творилъ то, что свято и сообразно съ Его Божествомъ" [1]). Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же Христосъ является и Богомъ и человѣкомъ. Онъ—„Богъ въ вѣчности и созданіи твари, человѣкъ въ рожденіи отъ жены и возрастаніи съ годами, Богъ въ животворныхъ благодѣяніяхъ и чудотвореніяхъ, человѣкъ въ подобныхъ нашимъ страданіяхъ и немощахъ. Какъ Богъ, Онъ проявляетъ безсмертіе, нетлѣніе и непреложность, какъ человѣкъ, пригвождается ко кресту, проливаетъ свою кровь, погребается, нисходитъ во адъ и воскресаетъ изъ мертвыхъ" [2]). Ѵпостасно соединившись съ душею и тѣломъ человѣка и не разлучаясь съ ними, Слово въ Лицѣ І. Христа совершаетъ наше оправданіе на крестѣ „не въ плоти только, но и въ Божествѣ, принося Само Себя въ жертву Отцу" [3]), при чемъ, конечно, Божество не умираетъ и не разрушается, но пребываетъ нераздѣльно съ разлученными смертію душею и тѣломъ, животворитъ ихъ и воскрешаетъ силою своего Божества [4]). Поэтому, и поклоненіе, воздаваемое нами Господу І. Христу, какъ истинному Богу и истинному человѣку, относится къ одному и тому же Сыну Божію, а не къ двумъ сынамъ, какъ думалъ Аполлинарій [5]). На этомъ и остановились св. отцы и учители IV вѣка въ раскрытіи и изложеніи положительнаго ученія о воплощеніи Сына Божія и совершеннаго Имъ дѣла искупленія рода человѣческаго. Недостатокъ въ развитіи богословскаго языка и отсутствіе точныхъ терминовъ для обозначенія различныхъ моментовъ и отношеній въ данномъ догматѣ лишали ихъ возможности входить въ болѣе подробное раскрытіе его.

---

[1]) *S. Epiphan.* Adv. haer., c. 17, p. 1010.
[2]) *S. Athan.* Contr. Apoll., lib. II, c 18, p. 1164; *S. Epiphan.* Adv. haer., c. 18, p. 1011—1012; c. 32, p. 1026.
[3]) *S. Epiphan.* Adv. haer., c. 32, p. 1026.
[4]) *S. Gregor. Nyss.* Antirr., c. 55, p. 1260.
[5]) *S. Athanas.* Contr. Apoll., lib. I, c. 6, p. 1101.

Дальнѣйшій трудъ въ этомъ отношеніи выпалъ на долю послѣдующихъ вѣковъ.

Среди такихъ религіозно-философскихъ движеній, происходившихъ въ особенности на Востокѣ,—когда въ христіанскомъ обществѣ пробудился необычайный интересъ и стремленіе къ научному объясненію высочайшихъ и таинственныхъ истинъ вѣры, когда лжеименный гносисъ возродился въ еретическихъ доктринахъ Арія, Евномія, Македонія, Аполлинарія и другихъ лжеучителей, и когда Церковь вела упорную и ожесточенную борьбу съ этими опасными врагами, раскрывая и утверждая въ то же время свое истинное ученіе,—въ ряду первыхъ поборниковъ и учителей православія явился человѣкъ съ рѣдкими дарованіями ума, глубокимъ и основательнымъ знаніемъ св. Писанія и отеческихъ твореній, богатымъ запасомъ самыхъ разнообразныхъ свѣдѣній, блестящимъ и величественнымъ краснорѣчіемъ. Это былъ св. Григорій Назіанзинъ, прозванный за свое глубокое богомудріе „Богословомъ". Призванный путями Промысла Божія къ защитѣ и утвержденію православной истины, попираемой еретиками, св. Григорій Богословъ посвятилъ этому дѣлу всю свою жизнь и дѣятельность, и своими подвигами въ этомъ отношеніи пріобрѣлъ себѣ такую же славу, какъ и другіе тогдашніе великіе отцы и учители: св. Аѳанасій Александрійскій, св. Василій Великій и св. Григорій Нисскій. Одно время, одинаковыя условія и обстоятельства общественной жизни, одни и тѣ же религіозные интересы и убѣжденія всѣхъ этихъ церковныхъ дѣятелей, безъ сомнѣнія, должны были наложить одну общую печать на ихъ произведенія. И дѣйствительно, творенія св. Григорія Богослова заключаютъ въ себѣ немало общаго съ твореніями упомянутыхъ св. отцевъ. Въ его обширной догматической системѣ съ особенною ясностію и рельефностію выступаютъ тѣ же вопросы времени, та же полемика противъ тогдашнихъ еретиковъ, тѣ же пріе-

мы въ полемикѣ и раскрытіи различныхъ догматическихъ истинъ, какіе мы видимъ у св. Аѳанасія и двухъ каппадокійцевъ, и т. п. Но, при всемъ сходствѣ, догматическая система св. Григорія Богослова, съ своей положительной стороны, является весьма важнымъ дополненіемъ къ ученію названныхъ церковныхъ писателей,—въ особенности по вопросамъ о Богѣ вообще и о троичности Лицъ въ Божествѣ, при единствѣ Его существа,—и представляетъ нѣкоторыя особенности въ характерѣ и способѣ раскрытія и уясненія различныхъ догматическихъ истинъ,—особенности, обусловливаемыя, безъ сомнѣнія, личнымъ характеромъ автора, особымъ складомъ его ума, а также условіями и обстоятельствами его жизни и дѣятельности.

Сынъ Григорія и Нонны, благородныхъ и глубоко-религіозныхъ назіанзянъ, св. Григорій провелъ свои первые годы подъ непосредственнымъ и почти исключительнымъ вліяніемъ своей матери—благочестивой христіанки. [1]) Дитя пла-

---

[1]) Въ какомъ году родился св. Григорій,—съ точностію неизвѣстно, и мнѣнія различныхъ ученыхъ относительно этого предмета различны. *Свида*, основываясь на свидѣтельствѣ бл. Іеронима, по которому св. Григорій умеръ 90—лѣтнимъ старцемъ въ 13-й годъ царствованія Ѳеодосія Великаго (т. е. въ 392 г.), полагаетъ, что онъ родился въ 300 или 301 году (Lexic., t. I, p. 497). Но это предположеніе не согласно съ нѣкоторыми данными въ самыхъ твореніяхъ Богослова, именно—съ тѣми мѣстами, гдѣ онъ говоритъ, что отправился въ Аѳины въ то время, когда «еще не опушились его ланиты», («Стихотвореніе о своей жизни», стр. 9, ч. VI, по русск. перев.), что тамъ онъ встрѣтился съ императоромъ Юліаномъ,—а этотъ послѣдній, какъ извѣстно, былъ въ Аѳинахъ въ 355-мъ году,—и что онъ оставилъ Аѳины на 30-мъ году (тамъ же, стр. 12). *Пагій*, соглашаясь съ мнѣніемъ Свиды, въ оправданіе его указываетъ на то, что упоминаемый св. Григоріемъ 30-й годъ нужно относить ко времени не жизни его, а занятій (Critica in Annales Baronii, 354. XI. XII. XIII. t. I, p. 481). Къ тому же 300-му году относитъ рожденіе св. Григорія и *Ле-Клеркъ* (Bibliotheque universelle de l'année 1690, p. 2). Но Ульманъ, принимая во вниманіе, съ одной стороны, годъ смерти отца Григорія (374-й) и 45-лѣтіе

менныхъ ея молитвъ и посвященный Богу еще до рожденія, [1]) онъ былъ предметомъ ея особенной любви и попеченій: она воспитывала его въ строгой вѣрѣ и благочестіи и употребляла всѣ свои старанія къ тому, чтобы сдѣлать его достойнымъ своего обѣта. Обѣтъ матери, постоянное чтеніе подъ руководствомъ ея св. Писанія и другихъ назидательныхъ писаній и сказаній о святыхъ мужахъ, высокіе образцы святой и чистой жизни, окружавшіе отрока Григорія, настроили его душу такъ, что онъ, вступая въ юношескій возрастъ, уже пылалъ любовію къ Господу и, готовый отрѣшиться отъ плоти и міра, желалъ всецѣло посвятить себя одному Богу. Ночныя видѣнія, [2]) бывшія, вѣроятно, плодомъ такого настроенія юнаго Григорія, еще болѣе укрѣпили его въ святомъ желаніи, и онъ принялъ твердое намѣреніе, избѣгнувъ брачныхъ узъ и мірской жизни, искать себѣ уединенія. Пу-

служенія его въ священномъ санѣ,—о чемъ засвидѣтельствовалъ сынъ его въ своемъ похвальномъ ему словѣ,—съ другой—слова его: «ты не живешь еще столько на свѣтѣ, сколько прошло времени, какъ я приношу жертву Богу» (св. Григорія Богослова «Стихотвореніе о своей жизни», стр. 21), сказанныя имъ въ то время, когда онъ убѣждалъ сына раздѣлить съ нимъ бремя епископскаго служенія,—считаетъ годомъ рожденія св. Григорія 329-й или 330-й (Gregorius von Nazianz der Theologe, S. 551—552. Darmstadt. 1825). *Монто* же, въ томъ соображеніи, чтобы рожденіе св. Григорія не совпадало со временемъ служенія его отца въ священномъ санѣ, отнесъ его на 325-й годъ (Revue critique de quelques questions historiques se rapportant a saint Grégoire de Nazianze et a son siècle, p. 14. Paris. 1878).

[1]) *Св. Григорія Богослова* «Стихи о самомъ себѣ». Русск. перев., ч IV, стр. 294—295.—При изложеніи біографическихъ свѣдѣній о св. Григоріѣ Богословѣ мы будемъ цитовать его творенія по русскому переводу: I ч. издан. 1843 г., II, III и IV чч. изд. 1844 г., V ч. изд. 1847 г. и VI ч. изд. 1848 г.

[2]) Въ одно время, по словамъ самого св. Григорія, въ ночномъ видѣніи ему предстали двѣ прекрасныя дѣвы въ бѣлыхъ одеждахъ и одинаковыхъ лѣтъ, изъ которыхъ одной было имя «Чистота», а другой—«Цѣломудріе»; онѣ убѣждали его посвятить себя дѣвственной жизни. *Св. Григорія Богослова* «Плачъ о страданіяхъ души своей»; ч. IV, стр. 311—312.

стыня и въ ней спокойное созерцаніе умомъ божественныхъ предметовъ съ этого времени сдѣлались предметомъ неотразимаго его стремленія въ продолженіи всей его жизни.

При такомъ настроеніи Григорія, всего естественнѣе было ожидать, что онъ, оставивъ родительскій кровъ, скоро переселится въ общество христіанскихъ подвижниковъ. Но на дѣлѣ было не такъ. Съ глубокимъ и неотразимымъ влеченіемъ къ уединенной и созерцательной жизни въ юношѣ Григоріѣ соединялось необыкновенно сильное стремленіе къ знанію. Одаренный отъ природы богатыми способностями и необыкновенно пытливымъ умомъ, онъ хотѣлъ непремѣнно познакомиться со всею тогдашнею мудростію и соединить знаніе вещей божественныхъ съ науками человѣческими. Впрочемъ, Григорій жаждалъ знанія не для самаго знанія, а руководился при этомъ другими—высшими цѣлями: онъ хотѣлъ посвятить всѣ свои дарованія и образованіе той Церкви, которой въ то время служилъ его отецъ [1]), и которой онъ всею душею принадлежалъ и самъ, не будучи пока еще освященъ водою крещенія. Онъ видѣлъ, въ какомъ трудномъ положеніи находилась современная ему Церковь Христова и какая опасность угрожала ей со стороны многочисленныхъ и разнообразныхъ ересей, волновавшихъ ее, и въ то же время хорошо понималъ, что, для защиты и сохраненія истины, необходимо было ложному знанію и превратному богомыслію противопоставить истинное знаніе и чистое богомудріе. Для достиженія этой цѣли, онъ рѣшился, по примѣру образованныхъ людей своего времени, пройти школу полнаго тогдашняго образованія. Поэтому, окончивъ домашнее обученіе, онъ ѣдетъ сначала въ Кесарію каппадокійскую,—эту—какъ онъ ее называетъ—тогдашнюю „митрополію наукъ“ [2]). Непродолжительное пребываніе его здѣсь имѣло

---

[1]) Отецъ его былъ епископомъ г. Назіанза.

[2]) Творенія св. Григорія Богослова, ч. IV, стр. 66.

для него весьма важное значеніе въ томъ отношеніи, что доставило ему знакомство съ Василіемъ Великимъ, съ которымъ впослѣдствіи онъ вмѣстѣ довершалъ свое образованіе и съ которымъ связанъ былъ узами самой тѣсной дружбы до конца своей жизни. Не удовлетворившись образованіемъ въ Кесаріи каппадокійской, Григорій испрашиваетъ благословенія у своихъ родителей отправиться въ отдаленныя училища, славившіяся своими учителями и науками. Желаніе образовать себя въ краснорѣчіи, столь необходимомъ въ борьбѣ съ еретиками, блиставшими діалектикою и софизмами, побудило его отправиться въ Кесарію палестинскую, гдѣ онъ и слушалъ знаменитаго въ то время ритора Ѳеспесія [1]. Но и эта Кесарія не могла удовлетворить жажды знанія въ Григоріѣ, и онъ, оставивъ ее, ѣдетъ въ Александрію, бывшую нѣкогда центромъ всемірной образованности и средоточіемъ всѣхъ наукъ. Цвѣтущее время Птоломеевъ—время процвѣтанія наукъ, правда, тогда здѣсь уже кончилось, тѣмъ не менѣе Александрія все еще продолжала служить мѣстомъ, гдѣ находили себѣ пріютъ всевозможныя религіозныя и философскія ученія, литература и различныя отрасли естественныхъ наукъ. Пребываніе здѣсь Григорія, хотя и непродолжительное, не прошло для него безслѣдно и, несомнѣнно, имѣло весьма значительное вліяніе на его религіозно--философское образованіе и, вообще, на весь его умственный строй и направленіе. Здѣсь, вѣроятно, онъ впервые познакомился съ

[1]) *В. Hieronym.* De viris illustribus, с. 113, р. 203. Первоначальное же образованіе въ краснорѣчіи св. Григорій получилъ во время пребыванія у родителей подъ руководствомъ своего дяди Амфилохія (отца св. Амфилохія, епископа иконійскаго), котораго онъ называетъ „великимъ,“ „прекраснымъ храмомъ витійства,“ „обладавшимъ пламеннымъ краснорѣчіемъ,“ „превосходившимъ въ этомъ всѣхъ каппадокіянъ“. Твор. св. Григорія Богослова, ч. V, стр. 353—355 (см. статью *Н. Барсова:* „Св. Григорій Богословъ, какъ проповѣдникъ,“ въ „Христ. чтеніи“ за 1886 г., сентябрь—октябрь, стр. 318).

философіею Платона; здѣсь онъ узналъ также богословскую школу знаменитыхъ александрійскихъ учителей: Пантена, Климента и Оригена, имѣвшихъ въ то время достойнаго себѣ преемника въ лицѣ Дидима; здѣсь, можно полагать, онъ воспиталъ въ себѣ симпатію къ Оригену и безпредѣльное уваженіе къ св. Аѳанасію; [1]) здѣсь же, наконецъ, онъ имѣлъ возможность лично видѣть знаменитаго въ то время подвижника—св. Антонія. Эти два послѣдніе мужа, можно думать, произвели на него сильное дѣйствіе и своими примѣрами,—одинъ самоотверженною борьбою съ аріанами, а другой строгимъ аскетизмомъ,—окончально утвердили его въ принятыхъ имъ намѣреніяхъ—всецѣло посвятить себя Богу и въ то же время служить благу Церкви Христовой въ ея борьбѣ съ ересями [2]). Но образованіе Григорія не закончилось и въ Александріи. Слѣдуя общему обычаю тогдашнихъ юношей, искавшихъ высшаго образованія, онъ ѣдетъ въ Аѳины—средоточіе греческой образованности. Правда, и здѣсь, какъ и въ Александріи, цвѣтущее время наукъ давно уже миновало, но городъ еще сохранилъ свою прежнюю славу, и едва-ли какой-либо другой городъ могъ спорить съ нимъ въ оживленной ученой дѣятельности. Сюда стекались юноши не только изъ ближайшихъ греческихъ городовъ, но и изъ далекой Арменіи и другихъ азіатскихъ провинцій, и въ огромномъ числѣ толпились около знаменитыхъ учителей философіи и краснорѣчія. Къ сожалѣнію, философы и риторы тогдашнихъ Аѳинъ были совершенно чужды духа Сократа, Платона и Демосѳена. То были софисты, не имѣвшіе почти ничего общаго съ древнѣйшей серьезной и глубокомысленной философіею и выставлявшіе, вмѣсто прежней простоты и естественности, искусственность и эффектъ, притомъ преслѣдовавшіе не столько научныя, сколько матеріальныя

---

[1]) *C. Ullmann* Gregorius von Nazianz der Theologe, S. 25.

[2]) *L. Montaut*. Revue critique de quelques questions historiques se rapportant a saint Grégoire de Nazianze et a son siècle, p. 27.

цѣли [1]). Въ слѣдъ за Григоріемъ въ Аѳины прибылъ и св. Василій. Землячество, прежнее знакомство (въ Кесаріи), сходство въ религіозныхъ вѣрованіяхъ и убѣжденіяхъ, общность цѣлей образованія и жизни, а также нѣкоторыя услуги Григорія Василію въ его спорахъ съ товарищами по школѣ скоро такъ сблизили ихъ между собою, что они стали другъ для друга всѣмъ,—и товарищами, и сотрапезниками, и родными [2]); постепенно возраставшая, затѣмъ, въ нихъ взаимная любовь соединила ихъ въ столь тѣсную дружбу, что, казалось, по выраженію св. Григорія, — „въ ихъ двухъ тѣлахъ была только одна душа“ [3]). Друзья избираютъ себѣ общихъ учителей и со всею ревностію отдаются изученію тогдашнихъ наукъ—грамматики, риторики, діалектики, философіи и математики, не пренебрегая и музыкою и медициною, насколько послѣднія казались имъ полезными [4]). Пребываніе въ блестящей и полной жизни еллинской столицѣ, доставлявшее юношамъ возможность въ совершенствѣ изучить интересовавшія ихъ науки, представляло, однакожъ, величайшую опасность для чистоты ихъ религіозно—нравственныхъ убѣжденій. Кругомъ ихъ, на холмахъ и долинахъ, высились великолѣпные храмы языческихъ боговъ и величественныя изображенія послѣднихъ, которымъ торжественно воздавалось поклоненіе и всевозможныя почести. Ихъ почтенные учители были язычники, которые употребляли все искусство краснорѣчія, чтобы придать своей религіи наилучшій и привлекательный видъ, облекая древнѣйшіе миѳы въ философскую—мистическую форму и скрывая всю нелѣпость и неприглядность ихъ подъ покровомъ метафоръ и аллегорій.

---

[1]) *C. Ullman*. Op. citat., S. 28.

[2]) Творен. св. Григорія Богослова, ч. IV, стр. 73.

[3]) Тамъ же, стр. 74.

[4]) Между учителями, которыхъ слушали въ Аѳинахъ св. Григорій и Василій особенно извѣстны риторы и софисты Гимерій и Проэрезій. *Socrat*. Histor. eccles., lib. VI, c. 26.

И вообще, едва-ли гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ было столько друзей и почитателей умиравшаго уже тогда язычества, сколько ихъ было въ Аѳинахъ. Но Григорій и Василій оставались твердыми и недоступными ни для какихъ соблазновъ: ни поэтическій блескъ, ни философское остроуміе не въ состояніи были затмить и уничтожить христіанскихъ началъ, вложенныхъ въ нихъ домашнимъ воспитаніемъ. Они знали тамъ только двѣ дороги,—одну, которая вела къ священнымъ храмамъ и тамошнимъ училищамъ (т. е. въ которыхъ обучали христіанскому вѣроученію), и другую, которая вела къ наставникамъ наукъ внѣшнихъ; остальныя дороги—на праздники, зрѣлища, народныя собранія и пиршества—они предоставляли желающимъ; сами же строго и неуклонно слѣдовали одному правилу—„называться и дѣйствительно быть христіанами“ [1]). И самыя занятія ихъ науками были направлены къ одной цѣли,—чтобы, собравъ сокровища земной мудрости, они могли потомъ повергнуть ихъ къ стопамъ Христовымъ и употребить во благо св. Церкви [2]). Въ этомъ отношеніи пребываніе ихъ въ греческой столицѣ сопровождалось блестящими результатами: оба они съ одинаковымъ совершенствомъ изучили всѣ такъ—называемыя artes liberales, и уже въ то время своими обширными познаніями и добродѣтельною жизнію достигли такой славы въ Элладѣ и даже за ея предѣлами, что „всякій, кто слышалъ и говорилъ объ ихъ учителяхъ, говорилъ и о нихъ“ [3]). На 30-мъ году своей жизни Григорій, вмѣстѣ съ другомъ своимъ, закончилъ высшее образованіе и хотя, по неотступнымъ просьбамъ товарищей, остался въ Аѳинахъ, но не надолго: ничто, даже обѣщаніе лучшей каѳедры словесности, не могло

---

[1]) Творенія св. Григорія Богослова, ч. IV, стр. 75.
[2]) Св. Григорія Богослова „Стихотвореніе о своей жизни;“ ч. VI, стр. 20.
[3]) Творенія св. Григорія Богослова, ч. IV, стр 77.

удержать его здѣсь, такъ какъ предлагаемая профессія не соотвѣтствовала ни его характеру, ни его стремленіямъ.

Достигнувъ 30—лѣтняго возраста, Григорій, по обычаю своего времени, все еще не былъ крещенъ. Опасеніе умереть непросвѣщеннымъ, сказавшееся въ немъ особенно во время его морскаго путешествія изъ Александріи въ Аѳины и во время страшныхъ землетрясеній при немъ въ столицѣ Аттики, побудило его поспѣшить освятиться водою св. крещенія немедленно по возвращеніи его къ родителямъ. Послѣ этого онъ тотчасъ приступилъ къ рѣшенію задачи своей жизни и дѣятельности. Здѣсь-то и долженъ былъ обнаружиться со всею ясностію внутренній характеръ св. Григорія, его настроеніе и стремленія, успѣвшія уже къ тому времени окрѣпнуть въ немъ и окончательно утвердиться.

Стремленіе къ познанію и постоянному созерцанію Бога и чувство безусловной преданности и готовности посвятить себя на служеніе Ему, словомъ—стремленіе къ единенію съ высочайшимъ Существомъ обнаружилось въ немъ, подъ вліяніемъ домашняго воспитанія, — какъ мы видѣли, — уже въ очень раннюю пору его жизни. Тогда же опредѣлился и характеръ этого стремленія. Надобно замѣтить, что мистическое стремленіе къ единенію съ Божествомъ, θέωσις—какъ оно называлось древними—было почти всеобщимъ явленіемъ древности. Оно встрѣчается не только въ христіанствѣ самыхъ первыхъ вѣковъ, но и въ язычествѣ, именно—въ школѣ неоплатонической. Но въ то время какъ въ язычествѣ стремленіе къ единенію съ верховнымъ началомъ ограничивалось только научною спекуляціею, теоретическимъ знаніемъ, было совершенно чуждо практической добродѣтели и выражалось въ жалкихъ и уродливыхъ формахъ,—въ христіанствѣ, напротивъ, оно не останавливалось на одной теоріи, а переходило въ практику и выражалось въ многочисленныхъ примѣрахъ духовнаго совершенства. Св. Григорій Богословъ

былъ проникнутъ мыслію о единеніи съ Богомъ именно въ этомъ—христіанскомъ смыслѣ: стремленіе къ теоретическому знанію, философскому созерцанію высочайшаго Существа, у него тѣсно и неразрывно было соединено со склонностію къ подвигамъ въ добродѣтели и благочестивому самоотреченію. Одно знаніе, безъ добродѣтели, по его твердому убѣжденію, не можетъ привести человѣка къ достиженію высочайшей изъ всѣхъ цѣлей его жизни—единенія съ Божествомъ: оно необходимо должно быть соединено съ добродѣтелію [1]). Даже болѣе: „πρᾶξις“ —по его собственному выраженію— „ἐπίβασις θεωρίας“ [2]), т. е. „добродѣтель есть ступень ведущая къ созерцанію“ (Божества); слѣдовательно, безъ нея невозможно даже самое теоретическое знаніе или созерцаніе Божества, и только душа чистая и святая можетъ созерцать и приближаться къ Богу, какъ подобное къ подобному. Вотъ почему св. Григорій въ продолженіи всей своей жизни не переставалъ стремиться въ пустыню, и это стремленіе въ немъ было такъ сильно, что иногда никакія препятствія не могли удержать его въ мірѣ. Тамъ, вдали отъ міра съ его житейскими заботами и треволненіми, среди подвиговъ аскетизма, онъ спокойно хотѣлъ предаться христіанскому созерцанію и найти единеніе съ высочайшимъ и непостижимымъ Существомъ. Но, вмѣстѣ съ этимъ неотразимымъ влеченіемъ къ уединенной созерцательной жизни, въ св. Григоріѣ очень рано явилось и никогда его не оставляло желаніе въ то же самое время служить благу той Церкви, къ которой онъ принадлежалъ. Сынъ епископа, онъ—какъ мы и выше замѣтили—имѣлъ полную возможность рано познакомиться съ положеніемъ Церкви своего времени и придти

---

[1]) *L. Montaut.* Revue critique de quelques questions historiques se rapportant a saint Grégoire de Nazianze et a son siècle, pp. 37—45.

[2]) *S. Gregorii Theologi* Opp. Orat. XX, n. 12, col. 1080 (edit. Migne, t. XXXV).

къ сознанію ея нуждъ среди напряженной борьбы ея съ господствовавшими въ то время ересями, особенно съ аріанствомъ. Желаніе удовлетворить этимъ нуждамъ и послужить славѣ и торжеству православной вѣры было главнымъ мотивомъ предпринятаго имъ путешествія по разнымъ городамъ для изученія тогдашнихъ наукъ, особенно краснорѣчія. По крайней мѣрѣ, онъ самъ не разъ заявлялъ, что собиралъ богатства мудрости съ тѣмъ, чтобы „повергнуть ихъ предъ Богомъ“ [1]), или—какъ онъ иначе выражался—„успѣхи въ словѣ принести въ даръ единому премудрому Слову“ [2]). Эти два стремленія св. Григорія, выходя изъ одного основанія—глубоко религіознаго и благочестиваго настроенія его души, и будучи направлены къ одной высокой цѣли—служенію Богу, въ своемъ практическомъ осуществленіи являлись, очевидно, далеко не совмѣстимыми и должны были идти двумя совершено различными путями: одно требовало пустыни и совершеннаго отреченія отъ міра, другое, напротивъ, открытой общественной дѣятельности. Отсюда въ продолженіе почти всей своей жизни св. Григорій испытывалъ тяжелую внутренную борьбу: съ одной стороны, пустыня неотразимо влекла его къ себѣ обѣщаніемъ мира и спокойной созерцательной жизни, съ другой—сознаніе необходимости служенія благу Церкви побуждало его оставаться въ мірѣ или нерѣдко вызывало его изъ уединенія, и онъ, съ глубокимъ сожалѣніемъ о немъ, выступалъ на поприще церковной дѣятельности.

Когда, утоливъ жажду знанія, св. Григорій приступилъ къ рѣшенію задачи своей жизни, то въ немъ открылись именно эти два желанія,—посвятить себя на служеніе Богу и въ то же время принести Ему въ жертву добытыя имъ

---

[1]) *Св. Григорія Богослова* „Стихотвореніе о своей жизни“ ч. VI, стр. 13.

[2]) Тамъ же, стр. 20.

познанія. Ему предстояли, такимъ образомъ, два пути жизни: жизнь въ пустыни съ ея суровыми подвигами и созерцаніемъ божественныхъ вещей и жизнь въ обществѣ съ трудами во благо св. Церкви и непрестаннымъ памятованіемъ о послѣдней цѣли земной жизни—спасеніи души. Та и другая жизнь представляла ему свои удобства и неудобства. Жизнь отшельническая, свободная отъ всякихъ житейскихъ заботъ и удовлетворявшая его стремленію къ безмолвію и уединенію, казалась ему неудовлетворительною по своей замкнутости, исключительной сосредоточенности въ себѣ самомъ и тѣснотѣ круга, которымъ ограничивалась христіанская любовь, между тѣмъ какъ онъ чувствовалъ въ себѣ непреодолимое желаніе приносить пользу ближнимъ своими богатыми дарованіями и обширными познаніями; кромѣ того, въ пустыни—ему представлялось—должна была остаться безъ удовлетворенія его необычайная „любовь къ божественнымъ книгамъ“ [1]). Жизнь въ обществѣ, удовлетворявшая его стремленію трудиться на пользу ближнихъ и питать свою душу словомъ Божіимъ, не обѣщала ему внутренняго міра—высшаго блага для подвижника [2]). Эту трудную задачу жизни помогла ему рѣшить, какъ онъ говоритъ, любовь или, лучше, жалость къ престарѣлымъ родителямъ, никакъ не хотѣвшимъ разстаться съ своимъ возлюбленнымъ сыномъ [3]). Оставшись у своихъ родителей, св. Григорій помогаетъ имъ въ устроеніи домашнихъ дѣлъ, въ то же время подвергаетъ себя суровымъ подвигамъ аскетизма и упражняется въ чтеніи слова Божія. Но, какъ ни свята, какъ ни добродѣтельна была его жизнь подъ кровомъ родительскимъ, онъ не довольствовался

---

[1]) Тамъ же, стр. 14.

[2]) *Архим. Агапитъ.* Жизнь св. Григорія Богослова, архіепископа константинопольскаго, и его пастырская дѣятельность, стр. 31—32. СПБ. 1866.

[3]) *Св. Григорія Богослова* „Стихи о себѣ самомъ“. Русск. перев., ч. IV, стр. 288.

ею и никакъ не могъ заглушить въ себѣ стремленія въ пустыню. Голосъ его друга, Василія, сильнѣе и сильнѣе раздававшійся изъ пустыни и напоминавшій ему о прежнемъ его обѣщаніи раздѣлить съ нимъ отшельническую жизнь, еще болѣе усиливалъ въ немъ это стремленіе, и только любовь и сознаніе сыновнихъ обязанностей по отношенію къ престарѣлымъ родителямъ удерживала еще его въ мірѣ. Наконецъ, усиленныя и неотступныя просьбы друга, къ которымъ присоединено было описаніе прекрасной мѣстности, избранной имъ для подвижнической жизни, и самаго образа жизни превозмогли и эти святыя чувства въ Григоріѣ, и онъ рѣшается, оставивъ на время родителей, идти въ пустыню. Встрѣтившись, послѣ долгой разлуки, съ невыразимою радостію, друзья съ одинаковымъ рвеніемъ предаются подвигамъ суроваго аскетизма, занимаясь въ то же время чтеніемъ слова Божія и изученіемъ произведеній знаменитыхъ церковныхъ писателей [1]). Но не долго пришлось Григорію наслаждаться пустынною жизнію въ сообществѣ съ Василіемъ. Возникшія въ назіанзской церкви волненія по поводу неосторожной подписи его отцемъ полуаріанскаго символа вызываютъ его снова въ Назіанзъ, гдѣ онъ примиряетъ паству съ епископомъ и помогаетъ отцу въ управленіи его церковію. Между тѣмъ, престарѣлый епископъ, видя въ своемъ сынѣ силу краснорѣчія, обширныя познанія какъ въ свѣтскихъ наукахъ, такъ и въ словѣ Божіемъ, въ особенности же его крѣпкую вѣру, ясное пониманіе церковныхъ догматовъ и способность къ борьбѣ съ еретиками, но въ то же время хорошо зная его склонность къ пустынной жизни и нежеланіе связывать себя узами пастырскаго служенія, рѣ-

---

[1]) Плодомъ этихъ занятій св. Григорія и Василія были выписки, сдѣланныя ими изъ экзегетическихъ сочиненій Оригена, извѣстныя подъ именемъ „*Φιλοκαλία*" (*S. Gregor. Theol.* Epist. 87. Cf. *Socrat.* Histor eccles., l. VI, c. 26.).

шается въ одно время,—это было въ 361 г. въ праздникъ Рождества Христова,—неожиданно представивъ народу, посвятить его въ санъ пресвитера [1]). Григорій повинуется волѣ отца—епископа. Но этотъ неожиданный поступокъ или—какъ называетъ его самъ Григорій [2])—„принужденіе“ отца повергаетъ его въ глубокую скорбь. Ему представляется, что новое званіе никакъ не совмѣстимо съ пустынною жизнію и что, слѣдовательно, онъ долженъ навсегда разстаться съ мыслію объ уединеніи. Въ этомъ тяжеломъ настроеніи онъ ищетъ себѣ утѣшенія въ пустыни и тайно бѣжитъ въ Понтъ, къ Василію. Но смущеніе назіанзской паствы, произведенное его бѣгствомъ, усиленныя просьбы отца и боязнь навлечь на себя гнѣвъ со стороны послѣдняго заставляютъ его возвратиться въ Назіанзъ, гдѣ онъ примиряется съ паствою, объясняя въ особомъ словѣ [3]) причины своего бѣгства.

Съ возвращеніемъ св. Григорія въ Назіанзъ и принятіемъ пастырскаго званія, началось его открытое служеніе св. Церкви. Раздѣляя труды своего отца по управленію ввѣренною ему паствою, онъ заботился объ окончательномъ уничтоженіи раскола, произведеннаго въ назіанзской церкви неосторожною подписью отца полуаріанскаго символа [4]), занимался наставленіемъ въ истинной вѣрѣ оглашенныхъ, защитою и огражденіемъ своей церкви отъ нападеній еретиковъ и—чего особенно желала отъ него назіанзская паства—

---

[1]) Въ тѣ времена такого рода избранія и посвященія въ священный санъ были возможны и повторялись не рѣдко. Цѣлый рядъ такихъ примѣровъ изъ IV и V вв. можно видѣть у *Bingham'a* въ въ его Antiqq. eccles., lib. IV, c. 7, vol. II, p. 189 et sq.

[2]) *Св. Григорія Богослова* „Стихотвореніе о своей жизни;“ стр. 16.

[3]) Слово 3-е (по русск. перев.).

[4]) По этому поводу было сказано св. Григоріемъ слово 6 е (по русск. перев.).

проповѣданіемъ слова Божія [1]). Вмѣстѣ съ заботами о благѣ церкви назіанзской, св. Григорій въ то же самое время принималъ живое участіе въ положеніи церкви кесарійской, которой угрожала опасность со стороны аріанъ. Возведенный противъ своей воли въ санъ пресвитера и уже примирившійся съ этимъ званіемъ, доставившимъ ему возможность посвятить свои дарованія и познанія на служеніе Церкви, онъ склоняетъ къ тому же и своего друга, св. Василія, который такъ же, какъ и онъ, будучи противъ воли рукоположенъ въ пресвитера, удалился въ пустыню [2]). Точно также, когда между Василіемъ и его архіепископомъ, Евсевіемъ, возникли несогласія, грозившія кесарійской церкви раздѣленіемъ и вторженіемъ въ нее аріанства, св. Григорій и письменно и личными бесѣдами примиряетъ ихъ между собою и, въ лицѣ св. Василія, возвращаетъ архіепископу незамѣнимаго помощника, а кесарійской церкви—твердаго защитника православія противъ нападеній еретиковъ [3]).

Но, какъ ни обширна и плодотворна была дѣятельность св. Григорія въ званіи назіанзскаго пресвитера, она всетаки не могла доставить ему полнаго душевнаго спокойствія. При всемъ сознаніи возможности и необходимости своего открытаго служенія Церкви, онъ никакъ не могъ разстаться съ мыслію объ уединенной и созерцательной жизни. Пустыня влекла его къ себѣ такъ же, какъ и прежде; между тѣмъ, забота о домѣ престарѣлыхъ родителей и многочисленныя обязанности, возложенныя на него церковною должностію, никакъ не позволяли ему удовлетворить этому душевному

---

[1]) Къ этому періоду жизни св. Григорія относятся его первыхъ три слова (по русск. перев.); потомъ «два обличительныхъ слова противъ Юліана» (по русск. перев. 4-е и 5-е), написанныхъ имъ по поводу смерти послѣдняго.

[2]) Письмо къ св. Василію (по русск. перев. 11).

[3]) По этому поводу были написаны св. Григоріемъ 3 письма къ Евсевію (по русск. пер. 12, 13 и 14).

влеченію. Отсюда въ душѣ его возникаетъ глубокая скорбь. Къ этой скорби присоединяется у него еще другая,—скорбь о тяжелыхъ потеряхъ, которыя онъ долженъ былъ понести. живя въ домѣ своихъ родителей. Въ 369-мъ году онъ лишился единственнаго своего брата, Кесарія, а чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ того—любимой своей сестры, Горгоніи [1]). Среди этихъ несчастій жизни св. Григорій невольно переносился мыслію къ тому счастливому времени, когда онъ жилъ въ понтійской пустыни въ сообществѣ съ своимъ другомъ и, сопоставляя то блаженное время съ испытываемыми имъ огорченіями жизни, естественно, скорбѣлъ и жаловался на неисполненіе прежнихъ влеченій своего сердца. Написанное имъ „Стихотвореніе о своей жизни" въ изображеніи душевнаго настроенія его въ данный моментъ носитъ на себѣ слѣды именно этой скорби. Слѣдовавшія затѣмъ нѣкоторыя печальныя обстоятельства его жизни и пастырской дѣятельности весьма много способствовали развитію въ св. Григоріѣ этого скорбнаго чувства, отразившагося, какъ извѣстно, на многихъ его стихотвореніяхъ и сообщившаго имъ особенный—элегическій характеръ [2]).

---

[1]) Того и другую св. Григорій почтилъ похвальными словами (по русск. перев. 7 и 8).

[2]) Нѣкоторые изъ западныхъ писателей, наприм., *Вильменъ* (*M. Willemain*. Tableau de l' eloquence chretienne au IV-e Siècle. Paris, 1851), *Гренье* (*A. Grenier*. La vie et les poësies de S. Gregoire de Nazianz), *Шубахъ* (*Matth Schubach*. De b. patris Gregorii Theologi carminibus commentatio patrologica. 1871.), *Монто* (*Montaut*. Op. cit., cap. III) и др., обратили серьезное вниманіе на это душевное настроеніе св. Григорія, назвавъ его—хотя неправильно—«меланхолическимъ». Но, кажется, ни одному изъ нихъ не удалось вполнѣ объяснить его происхожденіе и характеръ (см. соч. *А. Говорова*: «Св. Григорій Богословъ, какъ христіанскій поэтъ». Казань. 1886). Изъ всѣхъ ихъ, однакожъ, Монто, по нашему мнѣнію, стоитъ ближе къ истинному пониманію ея. Если нельзя вполнѣ согласиться съ нимъ въ томъ отношеніи, что въ изображеніи скорби замѣтно употребленіе св. Григоріемъ слишкомъ густыхъ красокъ

Въ то время какъ св. Григорій, привязанный послушаніемъ родителямъ и заботами о благѣ назіанзской церкви, жилъ въ Назіанзѣ, въ Кесаріи умираетъ Евсевій. Между всѣми кандидатами на кесарійскую каѳедру достойнѣйшимъ былъ, безъ сомнѣнія, св. Василій, въ то время уже прославившійся своимъ высокимъ образованіемъ, чистотою вѣры, строгимъ благочестіемъ и борьбою противъ еретиковъ. Выборъ, естественно, долженъ былъ пасть на него. Между тѣмъ, возникшіе споры между различными партіями, изъ которыхъ каждая выставляла своего кандидата, замедляли дѣло избранія епископа. Для прекращенія споровъ и отвращенія опасности, угрожавшей кесарійской церкви со стороны аріанъ, Василій прибѣгаетъ къ своему другу и проситъ его прибыть къ нему, надѣясь въ лицѣ его найти себѣ надежнаго помощника въ избраніи новаго архіепископа, или намѣреваясь указать на него, какъ достойнѣйшаго архипастыря для Кесаріи. Но св. Григорій, избѣгая непріятностей, какія

или—какъ онъ выражается—«еврипидоманіи», то въ другихъ отношеніяхъ объясненіе Монто скорби св. Григорія можетъ быть признано весьма основательнымъ. Это, по его словамъ, не меланхолія, какую можно было встрѣтить у нѣкоторыхъ людей въ мірѣ языческомъ, пресытившихся жизнію, испытавшихъ всѣ ея крайности, не находившихъ въ ней уже никакого удовольствія и въ отчаяніи искавшихъ себѣ убѣжища въ пустыняхъ (Op. cit., p. 60—61); тѣмъ менѣе это—результатъ религіозныхъ сомнѣній и колебаній, какъ полагалъ Вильменъ (Op. cit., p. 152), потому что твердость и несокрушимость вѣры св. Григорія засвидѣтельствована его собственными твореніями, за которыя древность назвала его «богословомъ», и даже—его противниками, называвшими его за нее «наковальней» (*Montaut*, op. cit., p. 66). Это—скорбь священная, «печаль по Бозѣ»,—какъ ее называетъ, вмѣстѣ съ ап Павломъ, самъ Григорій,—скорбь, происходившая въ душѣ св. отца вслѣдствіе неудержимаго его стремленія къ мистическому единенію съ Богомъ, но—стремленія, не удовлетворявшагося по причинѣ различныхъ условій и обстоятельствъ его жизни. Самъ св. Григорій ясно отличаетъ эту скорбь отъ печали вѣка сего, которая влечетъ за собою смерть и отъ которой онъ отвращался (ibid., p. 63). Она весьма понятна, и въ ней нѣтъ ничего неестественнаго, если подняться до той мистической высоты, на которой стоялъ св. Григорій (ibid., p. 66).

при избраніи новыхъ епископовъ, вообще, были нерѣдки и въ виду которыхъ онъ совѣтовалъ и другу своему уклониться отъ участія въ избраніи архіепископа, или, быть можетъ, угадывая намѣреніе Василія выставить его кандидатомъ на кесарійскую каѳедру,—отказывается придти къ нему. Въ 370-му году стараніями православной партіи св. Василій, однакожъ, былъ возведенъ на архіепископскую каѳедру Кесаріи, и съ этого времени отношенія между нимъ и Григоріемъ принимаютъ нѣсколько иной характеръ, нежели прежде, хотя дружба между ними не ослабѣвала до самой смерти св. Василія (379 г.). Съ этого времени св. Григорій, какъ назіанзскій пресвитеръ, становится въ нѣкоторую зависимость отъ своего друга—архіепископа той области, къ которой относился Назіанзъ. Василій зоветъ его къ себѣ; онъ медлитъ своимъ прибытіемъ въ Кесарію, оправдываясь тѣмъ, что его замедленіе—необходимая мѣра къ предотвращенію нелѣпыхъ толковъ о нихъ со стороны противниковъ, — будто одинъ, сдѣлавшись архіепископомъ, хочетъ окружить себя своими приверженцами, а другой хочетъ воспользоваться высокимъ положеніемъ своего друга [1]). Главнымъ же мотивомъ замедленія св. Григорія, какъ можно предполагать, было его опасеніе встрѣтить со стороны своего архіепископа предложеніе остаться у него въ качествѣ помощника по управленію кесарійскою церковію или занять какую-либо изъ епископскихъ каѳедръ въ его области, что̀, конечно, заставило бы его оставить родительскій домъ и совсѣмъ отказаться отъ его завѣтнаго стремленія въ пустыню. Это предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что когда, чрезъ нѣсколько времени, Григорій прибылъ въ Кесарію, то Василій, дѣйствительно, предложилъ ему почетное мѣсто въ своей епархіи, хотя Григорій не только отказался отъ него [2]), но даже поспѣшилъ

[1]) Письмо св. Григорія Богослова 38; ч. VI, стр. 145.
[2]) Слово св. Григорія Богослова 43; ч. IV, стр. 96.

возвратиться въ Назіанзъ, откуда вызвала его къ Василію только одна опасность, угрожавшая кесарійской церкви со стороны императора—аріанина, Валента.

Но если до сего времени св. Григорій пользовался нѣкоторымъ спокойствіемъ и не терялъ еще надежды на удовлетвореніе своего непреодолимаго влеченія къ безмолвію и уединенію, то слѣдующее обстоятельство сильно встревожило его, поколебало въ немъ сладостную надежду и поставило, повидимому, въ неблагопріятныя отношенія къ неизмѣнному его другу. Василій назначилъ его епископомъ въ Сасимы—бѣдный и незначительный городокъ въ кесарійской области [1]). Конечно, не охлажденіе дружественныхъ чувствъ и не желаніе отмстить Григорію за его отказы прибыть въ Кесарію при избраніи архіепископа и по занятіи кесарійской каѳедры Василіемъ руководили послѣднимъ въ столь обидномъ для его друга назначеніи, хотя самъ Григорій смотрѣлъ на этотъ поступокъ Василія, какъ на выраженіе далеко недружественныхъ чувствъ, и жестоко порицалъ его [2]). Побужденіемъ со стороны Василія къ назначенію друга епископомъ въ Сасимы было то, что когда, по раздѣленіи одной Каппадокіи на двѣ въ гражданскомъ отношеніи (371 г.), образовались здѣсь два митрополичьихъ престола—въ Кесаріи и Тіанѣ, то между двумя митрополитами возникли нѣкоторыя недоразумѣнія и споры относительно принадлежности Сасимовъ къ митрополіи кесарійской и тіанской,—споры, перешедшіе даже въ открытую вражду. Чтобы удержать за собою Сасимы, Василію приходилось вести упорную борьбу съ властолюбивымъ архіепископомъ тіанскимъ, Анѳимомъ, для чего, конечно, ему необходимо было назначить туда человѣка сильнаго въ словѣ, мужественнаго и готоваго на всякія

---

[1]) Описаніе этого городка св. Григорій даетъ въ «Стихотвореніи о своей жизни;» ч. VI, стр. 19.

[2]) Письма св. Григорія Богослова 49 и 50; ч. VI.

лишенія. Такого именно человѣка онъ видѣлъ въ лицѣ своего друга Григорія, котораго и рѣшился, во что бы то ни стало, посвятить въ епископы Сасимовъ [1]). Какъ же отнесся Григорій къ предложенію Василія? Противъ воли, по одному безусловному послушанію, возведенный въ пресвитера и, среди служенія родителямъ и назіанзской паствѣ, утѣшавшій себя надеждою хотя по смерти родителей, освободившись отъ возложенныхъ на него обязанностей, „сдѣлаться гражданиномъ всякаго мѣста [2])", онъ теперь видѣлъ, что, съ принятіемъ епископства, онъ можетъ лишиться и этой послѣдней надежды. Поэтому, онъ всѣми силами противится предложенію своего друга, и только тогда уступаетъ ему, когда его отецъ, принявъ сторону Василія, настойчиво требуетъ отъ него безусловной покорности себѣ, какъ отцу, и Василію, какъ его архіепископу: тутъ онъ, по его собственному выраженію, „не преклонившись духомъ, преклоняетъ главу свою подъ руки святителей [3])", не преминувъ при этомъ замѣтить своему другу, что онъ „уступилъ въ этомъ не убѣжденію, а принужденію [4])". Послѣ посвященія въ епископа (372 г.), Григорій долженъ былъ отправиться къ мѣсту своего назначенія. Но тутъ скорбь и сожалѣніе объ уединеніи снова овладѣваютъ имъ. Посѣщеніе его братомъ Василія, св. Григоріемъ Нисскимъ, повидимому, мало утѣшаетъ его [5]). Къ внутренней скорби Григорія присоединяются еще другія соображенія, удерживавшія его отъ принятія сасимской каѳедры. Сасимы, по словамъ Григорія, былъ городокъ

---

[1]) *C. Ullmann.* Gregor von Nazianz der Theologe, S. 118—123. *Монто* также объясняетъ назначеніе Василіемъ св. Григорія въ Сасимы желаніемъ его усилить свое іерархическое значеніе увеличеніемъ числа подвластныхъ ему епископовъ (Op. cit., p. 71—76).

[2]) *Св. Григор. Богосл.* «Стихотвор о своей жизни»; стр. 18.

[3]) Тамъ же; стр. 7.

[4]) Слово 9; ч. I, стр. 293.

[5]) Слово св. Григор. Богосл. 11 (по русск. перев.).

бѣдный, лишенный всякихъ удобствъ жизни, скучный и тѣсный; жители его—чужеземцы и бродяги. „Здѣсь“—говоритъ онъ—„не было бы у меня хлѣба, чтобы разломить его съ пришельцемъ, здѣсь я—нищій принялъ бы въ управленіе народъ также нищенствующій, не видя никакого средства оказать ему услугу [1])“. Между тѣмъ, съ какими усиліями приходилось ему занять эту каѳедру и что̀ ожидало его тамъ! Митрополитъ тіанскій, Анѳимъ, считая Сасимы принадлежащими къ своей митрополіи, объявилъ посвященіе Григорія незаконнымъ, ссылаясь на то, что оно совершено безъ согласія сасимскихъ жителей, помимо воли его—митрополита, чужимъ митрополитомъ и на чужой территоріи [2]). Очевидно, Григорію предстояла борьба, столь противная кроткому и миролюбивому его характеру и недостойная епископовъ, и—борьба изъ—за городка, который не представлялъ ни внѣшнихъ выгодъ, ни условій для болѣе или менѣе полезной дѣятельности епископа. Эти соображенія усиливаютъ въ немъ внутреннюю борьбу, и онъ, не въ состояніи будучи ея выдержать, рѣшается удалиться въ одну гору [3]). Огорченный бѣгствомъ своего друга, св. Василій снова проситъ его отправиться въ Сасимы. Григорій отвѣчаетъ отказомъ. Между друзьями возникаетъ переписка, наполненная взаимными укоризнами и порицаніями [4]). Убѣдившись въ безуспѣшности своихъ просьбъ, св. Василій отправляется въ Назіанзъ и уже отсюда, при содѣйствіи отца Григорія, вызываетъ своего друга изъ уединенія. Склоненный неотступными просьбами отца и архіепископа, св. Григорій, наконецъ, изъявляетъ свою готовность отправиться въ Сасимы,

---

[1]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 20.

[2]) *L. Montaut*. Op. citat., p. 78.

[3]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 21.

[4]) Письма св. Григорія Богослова 49 и 50.

видя въ желаніи своего друга дѣйствіе Духа [1]). Но угрозы митрополита тіанскаго воспрепятствовать ему въ занятіи сасимской каѳедры открытою силою снова останавливаютъ его въ Назіанзѣ, пока, наконецъ, не пріѣзжаетъ къ нему самъ Анѳимъ и, послѣ нѣкоторыхъ совѣщаній съ нимъ, изъявляетъ свое намѣреніе примириться съ Василіемъ, при чемъ послѣдній уступаетъ ему оспариваемую имъ половину каппадокійской области вмѣстѣ съ Сасимами [2]). Такимъ образомъ, Григорію не пришлось принять на себя управленіе сасимскою паствою. Онъ даже не побывалъ въ Сасимахъ, ни однажды не совершилъ тамъ богослуженія, не молился съ народомъ и не возложилъ рукъ ни на одного изъ клириковъ [3]).

Освободившись отъ сасимской каѳедры, св. Григорій хотѣлъ послѣдовать давнему влеченію своего сердца—искать уединенія. Но отецъ сталъ просить его „подарить немногіе дни остатку его жизни"—раздѣлить его бремя правленія назіанзскою паствою [4]), и онъ, видя въ этомъ новое призваніе Духа къ открытому служенію Церкви, снова рѣшается исполнить просьбу отца, надѣясь, что по смерти его уже ничто не помѣшаетъ ему въ исполненіи его желанія [5]). Почти двухлѣтнее пребываніе его въ Назіанзѣ прошло въ усердной пастырской дѣятельности и непрестанныхъ заботахъ о благѣ духовномъ и внѣшнемъ спокойствіи назіанзской паствы [6]). Весною 374 года скончался 100—лѣтнимъ стар-

---

[1]) Слово св. Григорія Богослова 10 (по русск. перев.).

[2]) *J. B. Bauduer*. Vie de Saint Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople, pp. 166—171. Paris. 1827. Ср. *Архим. Агапита* цитов. сочин., стр. 128—129.

[3]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 22.

[4]) Тамъ же; стр. 21.

[5]) Слово, сказанное св. Григоріемъ по этому поводу къ назіанзской паствѣ (по русск. пер. 12), весьма ясно выражаетъ его тогдашнее настроеніе.

[6]) Изъ его словъ, сказанныхъ въ этотъ періодъ времени, особенно замѣчательны: 13, 14, 15 и 17 (по русск. перев.).

цемъ отецъ Григорія; а спустя нѣсколько мѣсяцевъ послѣ того не стало и Нонны [1]). Благодарный сынъ почтилъ одного изъ нихъ похвальнымъ надгробнымъ словомъ [2]), а другую — цѣлымъ рядомъ небольшихъ стихотвореній, въ которыхъ восхвалилъ ея благочестіе и славную кончину [3]).

Смерть родителей возвратила Григорію надежду на тихую, уединенную и созерцательную жизнь. Но не вдругъ ему удалось выполнить эту сладостную надежду. Назіанзская паства, привыкшая къ нему за время управленія его вмѣстѣ съ отцемъ, никакъ не хотѣла разстаться съ нимъ и просила его не покидать ея до избранія новаго епископа. Въ душѣ Григорія снова происходитъ борьба между влеченіемъ въ пустыню и сознаніемъ долга служить благу Церкви. Память объ отцѣ, любовь и жалость къ назіанзской паствѣ, понесшей въ умершемъ престарѣломъ ея епископѣ невознаградимую потерю, а также опасное положеніе ея, въ виду постоянныхъ нападеній аріанъ, располагаютъ его еще разъ пожертвовать своимъ завѣтнымъ желаніемъ благу Церкви, и онъ рѣшается остаться въ Назіанзѣ до избранія законнаго епископа, не связывая себя, впрочемъ, никакими формальными обязательствами. Но болѣзнь, постигшая его заставила его оставить Назіанзъ еще до назначенія сюда епископа [4]). Избравъ своимъ мѣстопребываніемъ монастырь св. Ѳеклы въ отдаленной отъ Назіанза Селевкіи, св. Григорій думалъ найти себѣ здѣсь полное спокойствіе, ничѣмъ ненарушимое безмолвіе и созерцаніе. Но дѣла и друзья слѣдовали за нимъ [5]). Среди различныхъ бѣдствій и еретическихъ волненій

---

[1]) *C. Ullmann.* Op. cit., S. 146. Cf. *J. B. Bauduer.* Op. cit., pp. 199 et 205.

[2]) Слово 18-е (по русск. перев.).

[3]) Творен. св. Григорія Богослова, ч. V, стр. 369—379.

[4]) Онъ оставилъ Назіанзъ въ половинѣ 374-го (*Bauduer*, op. cit., p. 215) или въ 375-мъ (*Ullmann*, op. cit., S. 150) году.

[5]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 21.

друзья его постоянно обращались къ нему за помощію и утѣшеніемъ, и онъ, ревнуя о благѣ Церкви, не могъ оставаться равнодушнымъ и безотвѣтнымъ. Здѣсь же онъ долженъ былъ пережить тяжелую скорбь по поводу кончины его неизмѣннаго друга, св. Василія Великаго, „обнять священный прахъ котораго", къ величайшему его прискорбію, не позволила ему тяжкая болѣзнь [1]). Какъ бы то ни было, казалось, что здѣсь, въ уединеніи, св. Григорій долженъ былъ кончить свою трудовую и скорбную жизнь. Но не такъ угодно было Промыслу. Тихая, уединенная и созерцательная четырехлѣтняя его жизнь въ Селевкіи была только отдыхомъ и приготовленіемъ къ предстоявшимъ ему подвигамъ. Въ 379-мъ году онъ былъ вызванъ въ Константинополь, гдѣ открылось обширное поприще его пастырской дѣятельности.

Церковно-общественная жизнь современнаго Григорію Константинополя представляла поразительную картину. Новый Римъ,—какъ тогда называли столицу восточной имперіи,—казалось, былъ вмѣстилищемъ богатствъ и сокровищъ всего тогдашняго міра, и жизнь проявлялась здѣсь во всей своей полнотѣ и разнообразіи. Древняя простота и чистота нравовъ изчезла почти безслѣдно и смѣнилась небывалою роскошью и внѣшнимъ блескомъ. Изобрѣтеніе удовольствій разнаго рода и страсть къ нимъ, казалось, не знали для себя никакихъ границъ. Подобно Римлянамъ, и здѣсь требовали больше всего „хлѣба и зрѣлищъ". Театры, цирки, игры, публичныя рѣчи и т. п. составляли насущную потребность всѣхъ классовъ общества. Какъ все вообще, такъ, въ частности, и религія сдѣлалась предметомъ забавы и удовольствія. Высокія личности и лучшія христіанскія чувства выставлялись нерѣдко въ театрахъ и народныхъ собраніяхъ на всеобщее посмѣяніе [2]). Но, что всего хуже, страсть къ

---

[1]) Письмо 70 (по русск. перев.).

[2]) Творен. св. Григорія Богослова, ч. I, стр. 67; ч. II, стр. 225.

публичнымъ зрѣлищамъ и удовольствіямъ искала себѣ удовлетворенія даже въ такихъ священныхъ мѣстахъ, какъ христіанскіе храмы, стараясь превратить послѣдніе въ театры, а церковныхъ проповѣдниковъ въ актеровъ или публичныхъ ораторовъ. Блестящія, напыщенныя и ласкающія слухъ рѣчи, любопытное ихъ содержаніе и театральные пріемы церковныхъ ораторовъ,—вотъ что нравилось тогдашней публикѣ, которая нерѣдко тутъ же—въ храмѣ, какъ-бы въ театрѣ, выражала свое одобреніе ораторамъ громкими рукоплесканіями. И, къ сожалѣнію, между пастырями—проповѣдниками находилось немало такихъ, которые заботились не столько объ удовлетвореніи духовныхъ нуждъ своихъ пасомыхъ, сколько объ угожденіи вкусу слушателей и пріобрѣтеніи себѣ ихъ благоволенія [1]). Предметы вѣры, правда, возбуждали къ себѣ всеобщее вниманіе и живой интересъ; но это былъ интересъ не горячаго сердца, а холоднаго, пытливаго разсудка. Евангельскія практическія истины, направленныя къ преобразованію и обновленію всего внутренняго человѣка оставались въ сторонѣ и почти безъ всякаго вниманія. Вмѣсто нихъ, съ необычайнымъ интересомъ и усиліями занимались всѣ, начиная съ императора и кончая рабомъ, нѣкоторыми немногими теоретическими истинами. Въ то время, по справедливому замѣчанію Ульмана, „казалось важнѣе утверждать троичность Божества, чѣмъ любить Бога всею душею, признавать единосущіе Сына Божія съ Отцемъ, чѣмъ подражать Ему въ смиреніи и самоотверженіи, защищать Личность Св. Духа, чѣмъ приносить дары Духа—любовь, миръ и правду“ [2]). Догматы о Св. Троицѣ, о Сынѣ Божіемъ и Духѣ Святомъ, волновавшіе весь тогдашній Востокъ, всецѣло овладѣли умами константинопольскаго общества, и едва-

---

[1]) Тамъ же, ч. VI, стр. 73.
[2]) *C. Ullmann.* Gregor. von Nazianz der Theologe, S. 159.

ли гдѣ въ другомъ мѣстѣ догматическія движенія достигали такихъ размѣровъ, какъ въ самой столицѣ Востока. Константинополь былъ полонъ всякаго рода еретиковъ: тамъ были аріане, евноміане, македоніане, аполлинаристы и другіе еретики. Всѣ эти еретики, разноглася между собою въ своихъ заблужденіяхъ, были единодушны въ борьбѣ противъ православныхъ. Наиболѣе же сильною и опасною для православной Церкви изъ всѣхъ еретическихъ партій была партія аріанская, нерѣдко стоявшая подъ покровительствомъ самихъ императоровъ. Въ продолженіе 40-лѣтняго господства этой партіи въ Константинополѣ архіепископская каѳедра была почти постоянно занимаема аріанскими епископами, всѣ христіанскіе храмы перешли во владѣніе еретиковъ; наконецъ, жестокія преслѣдованія со стороны аріанъ, выражавшіяся въ ссылкѣ и заточеніи православныхъ епископовъ, конфискаціи церковнаго и частнаго имущества, даже умерщвленіи наиболѣе твердыхъ приверженцевъ никейскаго сvмвола, довели православныхъ до того, что они, по словамъ Григорія Богослова, „составляли уже народъ малочисленный", хотя это были души совершенныя, драгоцѣнный останокъ [1]).

Таково было положеніе константинопольской церкви, когда палъ въ войнѣ съ готами (378 г.) послѣдній покровитель и горячій поборникъ аріанства, императоръ Валентъ. Со вступленіемъ на престолъ императора Ѳеодосія обстоятельства должны были измѣниться. Новый императоръ былъ сторонникомъ никейскаго вѣроопредѣленія; поэтому, весьма естественно, явилась надежда на возстановленіе угнетеннаго православія. Но, для возстановленія и торжества провославія надъ всѣми еретическими партіями, малочисленному православному обществу недоставало человѣка, который,

---

[1]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 24.

обладая сильнымъ умомъ и словомъ, чистымъ и яснымъ пониманіемъ православныхъ догматовъ и всецѣлою преданностію божественной истинѣ, способенъ бы былъ мужественно и съ полнымъ самоотверженіемъ вести борьбу съ врагами православной Церкви. Такимъ именно былъ св. Григорій Назіанзинъ, жившій въ то время въ селевкійскомъ уединеніи, но гремѣвшій своею славою на всемъ Востокѣ. На него-то и было обращено вниманіе константинопольскаго православнаго общества въ критическій моментъ его жизни: его „приглашали многіе и изъ пастырей и изъ овецъ быть помощникомъ народу, защитникомъ Слову, души безводныя, но еще зеленѣющія освѣжить струями благочестія, подлить елея въ угасавшій свѣтильникъ вѣры и разрушить всѣ хитросплетенія еретическихъ языковъ“ [1]).

Приглашеніе на константинопольскую каѳедру сильно встревожило св. Григорія. Ему снова предстояло разстаться съ безмолвіемъ и уединеніемъ, которыя ему достались послѣ столь усиленныхъ стараній и тяжелыхъ испытаній жизни; въ Константинополѣ же онъ не предвидѣлъ ничего, кромѣ трудовъ, борьбы и скорбей. Поэтому, можно было ожидать, что онъ на приглашеніе константинопольскихъ православныхъ отвѣтитъ отказомъ. Но, какъ ни сильно было въ немъ влеченіе къ уединенію и какъ ни тяжело было ему разстаться съ тихою созерцательною жизнію въ Селевкіи, сознаніе необходимости служить благу Церкви Христовой одержало верхъ надъ всѣми другими его стремленіями. Онъ, безъ сомнѣнія, хорошо зналъ положеніе православія въ столицѣ Востока и вполнѣ понималъ, какія важныя заслуги онъ можетъ оказать Церкви своею самоотверженною дѣятельностію. Теперь предстояла ему уже не безплодная борьба за іерархическія права, какая ожидала его нѣкогда въ Сасимахъ, а борьба

[1]) Тамъ же; стр. 24.

за существованіе православія, защита божественной истины, которая была для него всего дороже и которая въ то время такъ безбожно была попираема еретиками. Приглашеніе православныхъ епископовъ и константинопольскаго народа въ такое тяжелое для Церкви время Григорій принялъ за голосъ Духа, призывавшій его къ служенію Церкви, и потому, не смотря на свою любовь къ уединенію и слабость своего здоровья, онъ поспѣшилъ въ Константинополь.

Прибывши въ Константинополь (379 г.), св. Григорій поселяется въ домѣ своего родственника, Никовула. Сюда, за неимѣніемъ своихъ храмовъ, православные жители столицы стали собираться для слушанія проповѣдей новаго своего епископа. Личность Григорія, человѣка незнатнаго происхожденія, въ простой и бѣдной одеждѣ, съ станомъ нѣсколько сгорбленнымъ, съ головою, почти непокрытою волосами, съ некрасивымъ складомъ лица, изнуреннаго слезами, постомъ и бдѣніемъ, съ руками загрубѣвшими отъ черныхъ работъ, съ грубымъ каппадокійскимъ произношеніемъ [1]), повидимому, не могла привлекать къ себѣ жителей роскошной столицы, окруженныхъ богатствомъ и внѣшнимъ блескомъ, увлекавшихся наружною красотою и знатностію происхожденія своихъ пастырей и привыкшихъ къ блестящимъ, напыщеннымъ ихъ рѣчамъ. Однакожъ, когда раздалось его сильное слово, къ нему стали стекаться не только всѣ православные, но и весьма многіе изъ еретиковъ, такъ что домъ, въ которомъ онъ жилъ и проповѣдывалъ, скоро обратился въ обширный храмъ, названный потомъ „Анастасіею" [1]).

---

[1]) Творен. св. Григорія Богослова, ч. III, стр. 172; ср. ч. VI, стр. 27. Сн. письмо св. Василія Великаго 14.

[1]) Отъ греческаго слова „ἀναστάσις"—воскресеніе. Такое названіе дано было этому храму въ воспоминаніе того, что въ немъ трудами св. Григорія было „воскрешено" никейское вѣроученіе, попранное и почти совершенно уничтоженное константинопольскими еретиками. Творен. св. Григорія Богослова, ч. IV, стр. 49; ср. ч. VI, стр. 39.

Принявъ на себя тяжелый трудъ возстановленія православія въ Константинополѣ, св. Григорій повелъ дѣло съ тактомъ мудраго и опытнаго пастыря. Не вступая пока въ открытую борьбу съ врагами православія, онъ сначала обращаетъ вниманіе на состояніе своей православной паствы. Онъ замѣчаетъ, что и это малочисленное общество не свободно отъ всеобщаго въ то время недостатка — спорить и разсуждать о высочайшихъ и непостижимыхъ предметахъ христіанской вѣры, и потому старается внушить своей паствѣ оставить всякіе діалектическіе споры, какъ безполезные и, при неопытности защитниковъ истины, даже вредные, а, вмѣсто того, позаботиться о нравственной чистотѣ и добродѣтельной жизни [2]). Водворивъ миръ и порядокъ въ своей паствѣ, святитель направляетъ свою дѣятельность противъ враговъ православія, въ особенности противъ аріанъ и евноміанъ, и въ то же время занимается раскрытіемъ догматическихъ вопросовъ, волновавшихъ современное ему общество. Здѣсь-то и пришлось ему воспользоваться громаднымъ запасомъ свѣдѣній, добытыхъ имъ въ юношескіе годы, и возвышенными религіозными созерцаніями уединенной жизни. Основательное знаніе и глубокое пониманіе св. Писанія и отеческихъ твореній, блестящее философское и риторическое образованіе, полученное имъ въ Александріи и Аѳинахъ, и необыкновенный ораторскій талантъ давали ему рѣшительный перевѣсъ надъ его противниками. Въ своихъ церковныхъ „словахъ“ онъ съ замѣчательнымъ искусствомъ разрѣшалъ всѣ

---

[2]) Въ своихъ „словахъ“, говоренныхъ по этому поводу, св. Григорій съ особенною силою раскрывалъ ту мысль, что истинная мудрость состоитъ не въ умѣньи спорить и говорить краснорѣчиво о предметахъ божественныхъ, а въ самопознаніи и смиреніи, и что только душа чистая и свободная отъ грѣховъ способна возвышаться до богопознанія и созерцанія чистѣйшаго Существа, что разсуждать и раскрывать божественныя истины—дѣло пастырей Церкви, а не пасомыхъ (слова 20 и 32 по русск. перев.)

ихъ софистическія возраженія, направленныя противъ православнаго ученія, разоблачалъ всю ложь и нелѣпость ихъ еретическихъ теорій и, въ противоположность имъ, доказывалъ и со всею ясностію раскрывалъ истинное ученіе о Богѣ, о Св. Троицѣ вообще и, въ частности, о каждомъ Лицѣ Ея и т. п. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны у него „пять словъ о богословіи", которыя главнымъ образомъ и доставили ему наименованіе „Богослова". Увлекательное краснорѣчіе, съ какимъ говорилъ св. Григорій, живость и современный интересъ его проповѣдей, величественная важность и смѣлость его проповѣдыванія привлекали къ нему огромныя массы всякаго рода слушателей, изъ которыхъ одни жаждали слышать изъ устъ его въ чистомъ видѣ божественныя истины, затемненныя и извращенныя въ различныхъ еретическихъ доктринахъ, другихъ привлекало краснорѣчіе и внѣшняя форма его проповѣдей, а нѣкоторые приходили съ намѣреніемъ уловить его въ словѣ и обвинить его въ лжеученіи. Но всѣ одинаково приходили отъ словъ его въ такое восхищеніе, что нерѣдко въ самомъ храмѣ не могли удержаться отъ выраженія своего одобренія проповѣднику посредствомъ рукоплесканій [1]); очень многіе изъ слушателей даже записывали его слова и явно и тайно [2]). И не однимъ словомъ св. Григорій привлекалъ къ себѣ жителей Константинополя, но и своею жизнію. Блестящая и пышная столица Востока нисколько не увлекала его своею роскошью и внѣшнимъ блескомъ. Онъ жилъ жизнію подвижника. Его пища,

---

[1]) *B. Hieronym.* Epist. LII, p. 261, t. I. Обычай апплодированія церковнымъ ораторамъ въ IV вѣкѣ былъ сильно распространенъ не только въ Константиполѣ, но и въ другихъ городахъ. *F. B. Ferrarius.* De veterum acclamationibus et plausu, lib. V, cap 2, p. 229. Edit. Mediolan.

[2]) Творен. св Григорія Богослова, ч. IV, стр. 49. То же самое извѣстно и о другихъ знаменитыхъ проповѣдникахъ, наприм., Оригенѣ, св. Златоустѣ, бл. Августинѣ и др.

одежда и, вообще, весь образъ жизни отличались такою простотою, что нерѣдко служили его противникамъ предметомъ насмѣшекъ, упрековъ и порицаній. Его постоянными занятіями были обязанности по управленію ввѣренной ему паствы, защита и уясненіе православныхъ догматовъ, интересовавшихъ тогдашнее общество, чтеніе божественныхъ писаній, попеченіе о бѣдныхъ и забота объ обращеніи къ истинѣ заблудшихъ. И дѣйствительно, благодаря его энергичной и неусыпной дѣятельности, его паства, сначала весьма малочисленная, спустя нѣсколько мѣсяцевъ по прибытіи его въ Константинополь, увеличилась уже настолько, что подавала надежды скоро превзойти числомъ аріанствующихъ. Это обстоятельство возбудило во врагахъ православія страшную злобу противъ Григорія, и они причиняютъ ему цѣлый рядъ непріятностей и огорченій. Чтобы отвлечь отъ него народъ и задержать быстрые успѣхи его проповѣди, они сначала насмѣхаются надъ его некрасивою наружностію, грубымъ произношеніемъ, бѣдностію и чрезмѣрною строгостію жизни, выставляютъ на видъ незнатность его происхожденія, незначительность управляемаго имъ общества и т. п. [1]). А когда все это оказывается безсильнымъ поколебать въ народѣ глубокое уваженіе къ святителю, они прибѣгаютъ къ клеветѣ, распространяя всюду, что онъ проповѣдуетъ многобожіе, привлекаютъ его въ судъ, какъ возмутителя общественнаго спокойствія, и т. п. [2]). Но правота ученія и святость жизни Григорія были слишкомъ извѣстны всѣмъ, чтобы разсѣять эти клеветы и лишить ихъ всякаго значенія. Недовольствуясь этимъ, враги его составляютъ заговоръ даже на его жизнь. Въ ночь на св. Пасху (21 апр. 379 г.), когда святитель Григорій готовился ко крещенію оглашенныхъ,

---

[1]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 27.

[2]) Тамъ же; стр. 26.

въ храмъ Анастасіи врывается толпа заговорщиковъ, вооруженныхъ камнями. Тутъ были монахи, нищіе и распутныя женщины. Трудно представить, говоритъ самъ святитель, что̀ произошло тогда въ томъ священномъ мѣстѣ. „Поруганы жертвенники, прервано тайнодѣйствіе; забыты стыдливость дѣвъ, скромность монаховъ, бѣдствіе нищихъ". Градъ камней сыпался на православныхъ; самъ Григорій „стоялъ посреди священнодѣйствующихъ и мечущихъ въ него камнями, употребляя въ защиту отъ камней молитвы"; одинъ изъ ревнителей истины (Ѳеодоръ, епископъ тіанскій) среди города едва не былъ убитъ палками [1]). Но всѣ обиды и оскорбленія враговъ св. Григорій переносилъ съ величайшимъ терпѣніемъ. Мстить за нихъ путемъ справедливаго наказанія онъ и не думалъ, надѣясь побѣдить злобу враговъ и доставить торжество святой Церкви скорѣе кротостію, нежели гнѣвомъ [2]).

Гораздо тяжелѣе, чѣмъ угрозы и оскорбленія враговъ, ему было переносить несогласія въ своей паствѣ и обиды со стороны нѣкоторыхъ пастырей. Споръ изъ-за антіохійской каѳедры между Мелетіемъ и Павлиномъ, раздѣлившій въ то время Востокъ и Западъ на двѣ враждебныя другъ-другу стороны, произвелъ сильныя волненія и въ Константинополѣ. Григорію сто̀ило немалыхъ усилій успокоить свою паству и, въ виду постоянно угрожавшихъ опасностей со стороны еретиковъ, прекратить несогласіе и вражду, недостойныя истинныхъ чадъ Церкви. Своимъ благоразуміемъ, настойчивостію и краснорѣчіемъ онъ, впрочемъ, примиряетъ враждующія стороны и достигаетъ соглашенія ихъ предоставить сначала антіохійскую каѳедру Мелетію, а послѣ его смерти—

---

[1]) Творен. св. Григорія Богослова, ч. VI, стр. 181; ср. ч. III, стр. 199.

[2]) Письмо св. Григорія Богослова 73; ч. VI, стр. 180—183.

Павлину [1]). Новыя затрудненія и огорченія представила ему борьба съ нѣкоторыми изъ православныхъ епископовъ, которые, держась еретическихъ убѣжденій, только изъ страха лишенія своихъ каѳедръ и преслѣдованій вслѣдствіе указа императора (28 февраля 380 г.) именовали себя „православными". Чтò это были за люди,—можно видѣть изъ одного стихотворенія св. Григорія — „Къ епископамъ" [2]). Преданные всевозможнымъ порокамъ и своими нравственными качествами нисколько несоотвѣтствовавшіе своему высокому званію, епископы эти не только не служили благу православнаго общества, напротивъ, явно причиняли ему вредъ. Грозныя обличенія св. Григорія, вызванныя ихъ возмутительнымъ поведеніемъ, естественно, возбудили въ нихъ страшную ненависть къ святителю, и они рѣшились даже изгнать его изъ Константинополя. Правда, сами они не въ силахъ были достигнуть этого. Но вотъ является человѣкъ, который, пользуясь распрею и несогласіемъ между Григоріемъ и константинопольскими епископами, замышляетъ отнять у него каѳедру и удалить его изъ Константинополя. Это былъ нѣкто Максимъ-философъ.

Александріецъ по происхожденію, по вѣрѣ христіанинъ, по внѣшнему виду и поведенію ученикъ школы циниковъ, Максимъ является сначала въ Коринѳѣ; ходитъ по улицамъ города въ бѣломъ плащѣ, съ палкою въ рукахъ и съ распущенными по плечамъ волосами, окрашенными въ модный золотисто-русый цвѣтъ и тщательно подвитыми въ локоны [3]); говоритъ обо всемъ и безъ всякаго разбора, ѣстъ чтò придется и спитъ подъ открытомъ небомъ; въ отношеніяхъ къ другимъ смѣлъ и безбоязненъ. Проводя скитальческую

---

[1]) *J. B. Bauduer.*, op. cit,, p. 251. Ср. *Архим. Агапита* цитов. сочин., стр. 183.

[2]) Творен. св. Григорія Богослова, ч. VI, стр. 77.

[3]) *C. Ullmann.* Op. cit., S. 200.

жизнь, онъ переходитъ съ одного мѣста на другое, изъ одной страны въ другую. Наконецъ, онъ является въ Константинополь и, пользуясь затруднительнымъ положеніемъ здѣшняго православнаго общества, замышляетъ овладѣть епископскою каѳедрою, блюстителемъ которой былъ въ то время св. Григорій. Съ этою цѣлью онъ знакомится съ Григоріемъ, притворяется предъ нимъ ревностнымъ защитникомъ православія и ярымъ врагомъ аріанъ, строгимъ исполнителемъ правилъ христіанскаго благочестія, хвалитъ усердную и самоотверженную дѣятельность Григорія на пользу православной Церкви, удивляется его высокой образованности, восхищается его проповѣдями и въ особенности его чистымъ ученіемъ о Св. Троицѣ и т. п. Св. Григорій, не подозрѣвая въ немъ никакого лукавства, по своей добротѣ и простодушію, приближаетъ его къ себѣ и вступаетъ съ нимъ въ дружбу: онъ принимаетъ его къ себѣ, нерѣдко приглашаетъ даже къ своему столу, читаетъ съ нимъ, разсуждаетъ о предметахъ вѣры и мѣрахъ противъ еретиковъ, чтитъ въ немъ исповѣдника вѣры и даже посвящаетъ его имени похвальное слово [1]). Между тѣмъ Максимъ дѣлаетъ тайныя приготовленія къ занятію константинопольской каѳедры. Онъ вступаетъ въ сношенія съ однимъ изъ преданныхъ Григорію пресвитеровъ, склоняетъ на свою сторону александрійскаго архіепископа, Петра, выманиваетъ у одного пресвитера, прибывшаго въ Константинополь за покупкою проконнійскаго мрамора, значительную сумму денегъ, подкупаетъ египетскихъ епископовъ, и въ одну ночь, пользуясь болѣзненнымъ состояніемъ Григорія, готовится уже принять посвященіе отъ своихъ единомышленниковъ—епископовъ, какъ вдругъ собравшійся въ храмъ клиръ и народъ

---

[1]) Слово это носитъ заглавіе: «*Εἰς Ἥρωνα τὸν φιλόσοφον*» и, по замѣчанію *бл. Іеронима*, было произнесено св. Григоріемъ именно въ похвалу Максиму (De viris illustr., cap. 117).

разгоняетъ его сообщниковъ, и прерванное посвященіе было довершено въ домѣ одного свирѣльщика [1]).

Хотя этотъ вѣроломный поступокъ Максима и не имѣлъ никакихъ серьезныхъ послѣдствій, такъ какъ константинопольская паства, неизмѣнно преданная своему пастырю, изгнала самозванца изъ Константинополя вонъ; тѣмъ не менѣе извѣстіе о немъ сильно встревожило св. Григорія. Открывшееся лукавство человѣка, котораго онъ такъ приблизилъ къ себѣ, измѣна самаго близкаго къ нему пресвитера, смущеніе, произведенное въ его церкви, злорадство и торжество враговъ православія,—все это такъ тяжело подѣйствовало на него, и безъ того уже удрученнаго лѣтами и болѣзнями, что онъ принялъ твердое намѣреніе тайно оставить Константинополь. Но одно—какъ онъ говоритъ—„прощальное слово“ къ паствѣ выдало тайну его сердца [2]), и крѣпко привязанная къ нему паства никакъ не хотѣла отпустить его отъ себя. Св. Григорій долго противится ея мольбамъ не покидать ея, но когда кто-то изъ толпы сказалъ: „ты вмѣстѣ съ собою изводишь и Троицу!“—онъ соглашается остаться въ Константинополѣ до прибытія сюда нѣкоторыхъ епископовъ, надѣясь въ скоромъ времени передать свое бремя другому [3]). Такъ дорожилъ Григорій истиннымъ ученіемъ о Св. Троицѣ! Впрочемъ, слабость здоровья, усилившаяся вслѣдствіе напряженной его дѣятельности и тяжелыхъ огорченій, заставила его на—время оставить Константинополь, и онъ выбираетъ себѣ уединенное мѣсто на морскомъ берегу. Тихая, созерцательная и свободная отъ

---

[1]) О Максимѣ и его поступкѣ св. Григорій подробно разсказываетъ въ «Стихотвореніи о своей жизни»; стр. 29—38.

[2]) «Блюдите»—сказалъ св. Григорій—«всецѣлую Троицу, какъ предалъ вамъ, возлюбленнымъ чадамъ, самый щедрый Отецъ; помните, любезнѣйшіе, и мои труды» («Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 38).

[3]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвор. о своей жизни»; стр. 40.

всякихъ трудовъ и огорченій жизнь здѣсь возвратила ему то блаженное состояніе, какое ему удалось нѣкогда испытать на берегахъ Ириса и въ селевкійской пустыни. Онъ готовъ былъ остаться здѣсь навсегда. Но заботы о благѣ возрожденной имъ церкви и опасенія нападеній на нее еретиковъ или появленія какихъ—либо внутреннихъ въ ней нестроеній снова побуждаютъ его разстаться съ уединеніемъ, и онъ, повинуясь внутреннему своему голосу и голосу друзей, снова спѣшитъ въ Константинополь.

Своимъ мудрымъ управленіемъ и увлекательными проповѣдями, вполнѣ удовлетворявшими религіозно-догматическимъ интересамъ того времени, св. Григорій продолжалъ расширять и утверждать свою церковь. Ей недоставало только внѣшней — правительственной поддержки, чтобы взять рѣшительный перевѣсъ надъ аріанствомъ. Наконецъ, явилась и эта поддержка. Императоръ Θеодосій, ставшій на сторону православія еще при самомъ восшествіи на престолъ, по прибытіи въ Константинополь (въ ноябрѣ 380 года), принялъ рѣшительныя мѣры къ ослабленію еретиковъ и торжеству православной Церкви. Онъ приближаетъ къ себѣ Григорія, часто бесѣдуетъ съ нимъ и подъ вліяніемъ его совѣтовъ передаетъ православнымъ сначала храмъ Софійскій, а потомъ и всѣ прочіе храмы, находившіеся въ рукахъ аріанъ. Самъ Григорій, по волѣ императора и по неотступнымъ просьбамъ народа, принимаетъ на себя званіе константинопольскаго архіепископа и получаетъ возможность дѣйствовать съ бо́льшею свободою и смѣлостію, нежели прежде. Злоба враговъ его не знала границъ. Жизнь святителя снова подвергается опасности, отъ которой, впрочемъ, онъ чудесно спасается [1]). Не смотря на всѣ злоумышленія со стороны своихъ враговъ, онъ дѣйствуетъ по отношенію къ

---

[1]) Объ этомъ Григорій самъ разсказываетъ въ «Стихотвореніи о своей жизни»; стр. 50—51.

нимъ въ духѣ величайшей кротости и снисходительности. Въ интересахъ религіозныхъ онъ точно также избѣгаетъ принудительныхъ и стѣснительныхъ мѣръ: слово, какъ и прежде, было главнымъ оружіемъ, которымъ онъ побѣждалъ своихъ противниковъ и обращалъ ихъ къ истинѣ. Такой образъ дѣйствій св. Григорія по отношенію къ противникамъ православія какъ нельзя болѣе способствовалъ водворенію мира и быстраго увеличенія константинопольскаго православнаго общества.

Столь плодотворной дѣятельности св. Григорія, однакожъ, суждено было продолжаться недолго, и церковь, собраннная и устроенная неимовѣрными усиліями великаго труженика, должна была перейти въ управленіе къ другому. Избранный на константинопольскую каѳедру императоромъ и народомъ, св. Григорій канонически еще не былъ утвержденъ въ званіи ея архіепископа. Слѣдовательно, вопросъ о замѣщеніи столичной каѳедры достойнымъ кандидатомъ оставался еще нерѣшеннымъ. Рѣшеніе его должно было состояться на второмъ вселенскомъ соборѣ, созванномъ императоромъ (въ маѣ 381 г.) въ Константинополѣ для возстановленія церковнаго мира, нарушеннаго аріанами и македоніанами, и устраненія нѣкоторыхъ несогласій, возникшихъ между православными церквами.

Извѣстно, при какихъ обстоятельствахъ происходилъ этотъ соборъ. Восточные епископы, за исключеніемъ македонскихъ, собравшись въ столицу, согласно съ желаніемъ императора, открыли засѣданія подъ предсѣдательствомъ Мелетія, архіепископа антіохійскаго. Здѣсь, по удаленіи македоніанскихъ епископовъ, не хотѣвшихъ соединиться съ Церковію, они занялись прежде всего дѣлами мѣстной церкви. Попытка Максима утвердиться на столичной каѳедрѣ и посвященіе его александрійскими епископами, казавшіяся отцамъ собора явнымъ нарушеніемъ чужихъ правъ и дерз-

кимъ попраніемъ церковныхъ каноновъ и обычаевъ, были признаны незаконными, и самъ Максимъ лишенъ былъ всѣхъ епископскихъ правъ [1]). Возникшій вслѣдъ затѣмъ вопросъ о замѣщеніи константинопольской каѳедры не потребовалъ долгихъ разсужденій. Вниманіе всѣхъ членовъ собора обращено было на св. Григорія. Его высокій умъ, обширныя познанія, блестящее краснорѣчіе, чистота ученія, святость жизни, самоотверженная пастырская дѣятельность и заслуги для константинопольской церкви, съ одной стороны, съ другой—расположеніе къ нему императора и горячая привязанность народа были уже слишкомъ извѣстны всему Востоку, чтобы касательно его избранія на столичную каѳедру могло быть какое - либо сомнѣніе или колебаніе. Св. Григорій единогласно былъ утвержденъ въ званіи константинопольскаго архіепископа. Самъ онъ, никогда не искавшій этой чести и съ припятіемъ ея не ожидавшій ничего, кромѣ новыхъ трудовъ и потери надежды на тихую и уединенную жизнь, согласился принять предложенное ему званіе, побуждаемый къ тому единственно искреннимъ желаніемъ послужить еще благу Церкви и въ особенности—надеждою, въ качествѣ столичнаго епископа, безъ труда достигнуть завѣтнаго своего желанія — прекратить распри между Востокомъ и Западомъ по антіохійскому вопросу [2]). Дѣло о замѣщеніи константинопольской каѳедры, можно полагать, такъ и кончилось бы. Но неожиданная смерть св. Мелетія дала ему иной оборотъ. На соборѣ тотчасъ же возникъ вопросъ о замѣщеніи вакантной антіохійской каѳедры. Св. Григорій, заступившій мѣсто Мелетія на соборѣ, считая данный моментъ самымъ удобнымъ для примиренія Востока и Запада, предложилъ привести въ исполненіе

---

[1]) См. 4-е правило собора.

[2]) *Св. Григорія Богослова* «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 53.

заключенное въ Антіохіи условіе,—признать Павлина законнымъ антіохійскимъ епископомъ. Но предложеніе его не встрѣтило сочувствія въ большинствѣ членовъ собора, во главѣ котораго (большинства), стояла, по выраженію Григорія, „буйная толпа молодыхъ людей [1]). Будучи не въ состояніи возвыситься до пониманія истинныхъ интересовъ Церкви и дѣйствуя подъ вліяніемъ самолюбія и эгоизма, противники Григорія, игнорируя примирительныя стремленія Григорія, усматривали въ его предложеніи только унизительную уступку Востока Западу и сознаніе своей прежней несправедливости въ антіохійскомъ дѣлѣ. Искренно преданный благу Церкви и дѣйствовавшій исключительно во имя этого блага, св. Григорій, вмѣстѣ съ немногими сочувствовавшими ему епископами, былъ глубоко возмущенъ такимъ отношеніемъ собора къ его предложенію. Потерявъ всякую надежду провести свой проектъ, онъ подъ предлогомъ болѣзни, которая нерѣдко, дѣйствительно, держала его безвыходно дома, даже пересталъ являться на засѣданія собора. Между тѣмъ, прибывшіе на соборъ епископы македонскіе и египетскіе еще болѣе усилили соборныя нестроенія. Не согласившись съ мнѣніемъ большинства относительно антіохійской каѳедры, они въ то же время опротестовали и выборъ св. Григорія на константинопольскую каѳедру, хотя сдѣлали это не по враждѣ къ нему и не съ цѣлью доставить эту каѳедру кому-либо изъ своихъ, а единственно для того,—какъ они тайно увѣряли Григорія,—„чтобы привести въ затрудненіе епископовъ, возводившихъ его на престолъ“ [2]). Ссылаясь на 15-е правило никейскаго собора, они утверждали, что Григорій, имѣя у себя данную ему нѣкогда каѳедру сасимскую, не имѣетъ права быть архіепископомъ константинопольскимъ. Защитники Григорія, въ

[1]) Тамъ же; стр. 58.
[2]) Тамъ же; стр. 62.

свою очередь, указывали на то, что упомянутое правило никейскаго собора не примѣнимо къ Григорію, такъ какъ оно имѣетъ цѣлью устранить „одинъ изъ поводовъ къ разсчетамъ честолюбія", а этихъ послѣднихъ у Григорія не было; потомъ, права его на занимаемую имъ каѳедру, по мнѣнію ихъ, безспорны на томъ основаніи, что онъ утвержденъ на ней цѣлымъ соборомъ, опредѣленіе котораго равносильно постановленію никейскаго собора; наконецъ, онъ даже не былъ переведенъ съ одной каѳедры на другую, такъ какъ никогда не былъ дѣйствительнымъ сасимскимъ епископомъ, какъ не былъ и назіанзскимъ. Самъ же Григорій доказывалъ права на константинопольскую каѳедру недѣйствительностію самаго правила, называя его закономъ устарѣвшимъ и „давно уже недѣйствующимъ" [1]). Но видя, что противники не оставляютъ своего протеста и волненіе не утихаетъ, онъ рѣшается пожертвовать собою, чтобы только прекратить споры и водворить между епископами миръ и согласіе. Выбравъ удобный моментъ, онъ выступилъ на средину собранія и, между прочимъ, сказалъ отцамъ собора: „подайте съ усердіемъ другъ-другу десницу общенія. А я буду пророкомъ Іоною и, хотя невиновенъ въ бурѣ, жертвую собою для спасенія корабля" [2]).

Съ смѣшаннымъ чувствомъ Григорій оставилъ собраніе. Онъ радовался открывавшейся теперь возможности освободиться отъ тяжелыхъ трудовъ, соединенныхъ съ должностію столичнаго епископа, и въ то же время скорбѣлъ при мысли о томъ, что теперь будетъ съ его сиротѣющею паствою [3]). Императоръ, къ которому Григорій вскорѣ явился просить отпустить его изъ столицы, не безъ труда согласился на его просьбу. Между тѣмъ соборъ, въ присут-

---

[1]) Тамъ же.
[2]) Тамъ же; стр. 63.
[3]) Тамъ же; стр. 63—64.

ствіи Григорія затруднившійся или, лучше, стыдившійся принять его отказъ отъ занимаемой имъ каѳедры, сдѣлалъ это тотчасъ же по удаленіи его изъ собранія, хотя нѣкоторые изъ епископовъ, искренно преданныхъ Григорію, съ трудомъ и только по усиленнымъ просьбамъ самого Григорія согласились отпустить его. Не вдругъ, однакожъ, св. Григорій оставилъ Константинополь. Слишкомъ много знаковъ любви и участія видѣлъ онъ со стороны своей паствы, а потому ему хотѣлось торжественно, какъ прилично уважаемому пастырю, проститься съ нею. Потомъ ему нужно было публично оправдаться въ своемъ поведеніи и дѣйствіяхъ въ званіи столичнаго епископа. Посему онъ еще разъ явился въ храмъ св. Софіи и здѣсь предъ соборомъ и предъ паствою произнесъ свою прощальную рѣчь, исполненную особенной силы и краснорѣчія. Изобразивъ печальное состояніе, въ какомъ онъ нашелъ константинопольскую православную общину, и показавъ, въ какомъ цвѣтущемъ состояніи онъ оставляетъ ее, онъ очевиднымъ для всѣхъ образомъ доказываетъ, какъ важна была здѣсь его пастырская дѣятельность и какъ безукоризненно было его поведеніе, а въ заключеніе всего проситъ, отпустивъ его съ молитвами, возвратить ему уединеніе и трогательно прощается со всѣмъ, что̀ только дорого ему въ царственномъ городѣ [1]). Послѣ этой рѣчи, можно полагать, онъ вскорѣ оставилъ столицу. Такъ кончилъ св. Григорій свою многотрудную и плодотворнѣйшую пастырскую дѣятельность. Напитавъ свою паству словомъ истины и научивъ ее чистой жизни, онъ, въ заключеніе, преподалъ урокъ и пастырямъ, представивъ въ лицѣ своемъ высочайшій образецъ пастырскаго смиренія и самопожертвованія для сохраненія мира и благосостоянія св. Церкви.

---

[2]) Слово 42.

Сложивъ съ себя должность столичнаго епископа, св. Григорій получилъ возможность снова предаться тихой и уединенной жизни. Послѣ усиленныхъ трудовъ и душевныхъ волненій, пережитыхъ имъ въ Константинополѣ, онъ чувствовалъ потребность отдохнуть и поправить свое разстроенное здоровье и съ этою цѣлью поселился въ своемъ отцовскомъ помѣстьѣ—Аріанзѣ. Но, среди спокойной и уединенной жизни, его живой и дѣятельный духъ не могъ равнодушно относиться къ пережитому имъ состоянію, не могъ порвать связи съ близкими къ нему лицами и безучастно смотрѣть на совершавшіяся событія въ церковной жизни. Поэтому, не связывая себя никакими формальными обязательствами открытаго служенія Церкви, св. Григорій и теперь давалъ о себѣ знать изъ своего уединенія не менѣе прежняго. Въ этотъ послѣдній періодъ своей жизни, по требованію различныхъ условій и обстоятельствъ, онъ написалъ огромное количество писемъ и стихотвореній, въ которыхъ ясно отразилось какъ его внутренне состояніе, такъ и отношеніе къ окружавшей его жизни.

Радостное чувство, прежде всего овладѣвшее Григоріемъ въ сознаніи свободы отъ трудовъ и скорбей столичной жизни и возвращенія къ жизни спокойной и уединенной, соединяется у него съ глубокимъ размышленіемъ о послѣднихъ событіяхъ въ Константинополѣ и его собственномъ образѣ дѣйствій,—и онъ, выражая свое удовольствіе по повому удаленія изъ Константинополя одному изъ своихъ друзей [1]), въ то же время спѣшитъ другому другу объяснить свой поступокъ по отношенію къ отцамъ собора и константинопольской паствѣ [2]). Воспоминаніе же о послѣднихъ событіяхъ въ Константинополѣ необходимо вызывало въ немъ образы епископовъ, съ которыми ему пришлось столкнуться на соборѣ.

[1]) Письмо 81, къ Леонтію; ч. VI. стр. 189.
[2]) Письмо 84, къ Филагрію; стр. 191.

Глубоко проникнутый сознаніемъ правоты своего требованія по вопросу объ антіохійской каѳедрѣ, какъ единственнаго средства къ водворенію мира въ православной Церкви, въ основаніи же противнаго мнѣнія не видя ничего, кромѣ узкихъ эгоическихъ разсчетовъ, противныхъ интересамъ Церкви, онъ, естественно, не могъ не возмущаться и не раздражаться поведеніемъ несогласныхъ съ нимъ епископовъ. Подъ вліяніемъ этого настроенія онъ пишетъ сатирическое стихотвореніе „На епископовъ", въ которомъ рисуетъ весьма непривлекательную картину нравственнаго состоянія современныхъ ему епископовъ и, въ томъ числѣ, отцевъ втораго вселенскаго собора [1]). Затѣмъ, такъ какъ, по удаленіи Григорія изъ Константинополя, враги его старались распространять разные нелѣпые слухи относительно его жизни и дѣятельности, то онъ счелъ необходимымъ представить дѣйствительную картину своей многотрудной и скорбной жизни и дѣятельности и опровергнуть различныя клеветы и обвиненія, взводимыя на него противниками. Съ этою цѣлью онъ пишетъ „Стихотвореніе о своей жизни" [2]). Но не однѣ клеветы возмущали и раздражали благородную и чистую душу св. Григорія. Слишкомъ чувствительна была для него и та несправедливость „недружелюбныхъ къ нему служителей Божіихъ", вслѣдствіе которой онъ долженъ былъ оставить и передать другому священныхъ чадъ своихъ, которыхъ онъ озарялъ небеснымъ ученіемъ и для которыхъ онъ перенесъ столько тру-

[1]) Неблагопріятные отзывы объ епископахъ св. Григорій дѣлаетъ и во многихъ другихъ стихотвореніяхъ, а также въ письмахъ къ своимъ друзьямъ. Эти отзывы, направленные, повидимому, противъ всѣхъ современныхъ ему епископовъ и отцевъ собора, конечно, не касались такихъ добрыхъ пастырей того времени, каковы, напр., были: Діодоръ Тарсійскій, Амфилохій Иконійскій, Григорій Нисскій, Кириллъ Іерусалимскій, Флавіанъ Антіохійскій, Нектарій Константинопольскій и др., такъ какъ многіе изъ нихъ, безъ сомнѣнія, относились къ Григорію сочувственно.

[2]) «Стихотвореніе о своей жизни»; стр. 5 и 6.

да и опасностей,—и онъ изливаетъ свои жалобы на эту несправедливость въ особыхъ стихотвореніяхъ [1]). Для него тяжела была, далѣе, разлука съ любимою его паствою, за которую онъ имѣлъ основанія опасаться, въ виду постоянныхъ нападеній на нее различныхъ еретиковъ и въ виду ограниченности богословскихъ свѣдѣній и безсилія въ словѣ его преемника (Нектарія). Скорбѣлъ онъ также о храмѣ, въ которомъ воскрешено было имъ православіе и о которомъ онъ сохранилъ столь живыя воспоминанія, что и теперь, вдали отъ этого храма, иногда воображалъ себя стоящимъ въ немъ и проповѣдующимъ среди огромнаго собранія слушателей всякаго рода [2]). Наконецъ, тяготила его и разлука съ друзьями, которыхъ у него осталось въ Константинополѣ не мало и съ которыми онъ могъ теперь поддерживать общеніе только посредствомъ писемъ [3]). Но, не смотря на всѣ эти скорби и лишенія, тихая уединенная жизнь въ Аріанзѣ, чуждая всякихъ заботъ и треволненій, казалась Григорію гораздо лучшею, чѣмъ безпокойная жизнь въ шумной столицѣ. Онъ былъ чрезвычайно доволенъ тѣмъ, что удалился изъ Константинополя, взявши съ собою въ уединеніе все, что только имъ сдѣлано полезнаго для Церкви, и оставивши тамъ зависть и борьбу человѣческихъ страстей [4]). Въ виду этого, онъ не только не питаетъ вражды къ своимъ противникамъ, но даже выражаетъ имъ свою благодарность [5]). А какъ мало теперь онъ желалъ возвратиться въ столицу и принять тамъ участіе въ церковныхъ дѣлахъ,—это онъ доказалъ тѣмъ, что

---

[1]) «Къ константинопольскимъ іереямъ и къ самому Константинополю»; ч. VI, стр. 82—83 и др.

[2]) «Сонъ о храмѣ Анастасіи»; ч. VI, стр. 329—333:

[3]) Письмо 82, къ Амазонію; ч. IV, стр. 189—190. Ср. Письмо 86, къ Софронію; стр. 193.

[4]) «На возращеніе свое изъ Константинополя»; стр. 85.

[5]) Письмо 81, къ Леонтію; стр. 189.

отклонилъ не разъ сдѣланное ему императоромъ приглашеніе прибыть въ Константинополь [1]).

Но, при всей свободѣ и независимости своего положенія, св. Григорій далекъ былъ отъ того, чтобы заботиться только объ устройствѣ своего личнаго спокойствія и благополучія. Напротивъ, онъ внимательно слѣдилъ и принималъ горячее участіе во всѣхъ дѣлахъ и лицахъ близкихъ его сердцу. Возвратившись изъ Константинополя въ Назіанзъ, онъ нашелъ, что его отечественная церковь со времени смерти его отца оставалась безъ епископа. Еретики-аполлинаристы, пользуясь этимъ обстоятельствомъ, свободно сѣяли въ ней сѣмена своего лжеученія. Такое печальное положеніе церкви, которою нѣкогда управлялъ его отецъ и онъ самъ, возбудило въ немъ глубокую скорбь и заставило его, не смотря на слабость силъ и здоровья, позаботиться о ея спасеніи. Онъ настойчиво проситъ епископовъ оназначеніи сюда епископа [2]), хлопочетъ предъ гражданскою властію о прекращеніи злоупотребленій и безпорядковъ, производимыхъ здѣсь еретиками [3]), а до назначенія законнаго епископа поручаетъ временный надзоръ за церковію пресвитеру Клєдонію и, содѣйствуя послѣднему въ борьбѣ съ еретиками, пишетъ ему два посланія, въ которыхъ со всею ясностію и полнотою опровергаетъ аполлинаріанскія заблужденія, и т. п. Вмѣстѣ съ родною церковію предметомъ заботъ и стараній для св. Григорія были также цѣлыя семейства и отдѣльныя лица, съ которыми онъ былъ связанъ узами родства или дружбы. Огромное количество самыхъ разнообразныхъ писемъ, оставленныхъ имъ, служитъ самымъ краснорѣчивымъ доказатель-

[1]) Письмо 107, къ Прокопію; стр. 206. Письмо 110, къ Олимпію; стр. 208.

[2]) Письмо 106, къ Елладію, епископу кесарійскому, стр. 205—206. Письмо 124, Ѳеодору, епискому тіанскому; стр. 223—224,

[3]) Письмо 212, къ Олимпію; стр. 210—211.

ствомъ и наилучшимъ памятникомъ его глубокой и безкорыстной любви къ людямъ. Однихъ спѣшитъ онъ утѣшить въ скорбяхъ и несчастіяхъ [1]), другихъ научить истинѣ и добру [2]), инымъ исходатайствовать милость и снисхожденіе властей [3]) и т. д. Наконецъ, среди заботъ о друзьяхъ живыхъ, онъ не забылъ исполнить своего долга почтить похвальнымъ словомъ и умершаго своего друга, св. Василія Великаго [4]), присутствовать при погребеніи котораго—какъ мы видѣли—ему помѣшала болѣзнь.

Какъ ни широка и разнообразна была духовная жизнь и дѣятельность св. Григорія, какъ ни щедро онъ разсыпалъ свои духовныя богатства, однакожъ, въ глубинѣ его души скрывалось еще одно богатое сокровище, которое во всей своей полнотѣ и блескѣ обнаружилось уже въ послѣдніе годы его жизни. Мы разумѣемъ его поэтическій талантъ. Богато одаренный этимъ талантомъ отъ природы, св. Григорій, какъ видно изъ его поэтическихъ произведеній, не пренебрегъ имъ, но посредствомъ основательнаго изученія древне-классической художественной литературы постарался дать ему то высокое развитіе, при которомъ онъ получилъ у него выраженіе въ блестящихъ формахъ, не уступающихъ своими достоинствами иногда даже первокласснымъ образцамъ поэтическаго творчества. Если первоначальная жизнь Григорія, полная непре-

---

[1]) Письма: 180, къ Филагрію; 182, къ Григорію Нисскому; 204, къ Сацердоту, и др.

[2]) Письма: 188 и 190, къ Адельфію, и др.

[3]) Письма: 200, къ Елладію—о Сацердотѣ; 161, къ Олимпію—о Никовулѣ; 162 и 163, къ Астерію—о Никовулѣ и др.

[4]) Слово 43. Слово это, представляющее собою верхъ христіанскаго панегиристическаго искусства, было произнесено св. Григоріемъ въ то время, когда онъ, отбывъ изъ Константинополя, прежде чѣмъ отправиться въ Назіанзъ, посѣтилъ Кесарію (см. статью *Н. Барсова* въ «Христіанскомъ чтеніи» за 1886 г., кн. сент.—окт.: «Св. Григорій Богословъ, какъ проповѣдникъ», стр. 355.

рывныхъ трудовъ и заботъ о благѣ Церкви, совсѣмъ не благопріятствовала мирнымъ занятіямъ поэзіею, то послѣдній періодъ его жизни, проведенный имъ въ тишинѣ и уединеніи, давалъ ему полную возможность посвящать часы досуга свободному выраженію его поэтическаго вдохновенія. Побуждаемый отчасти желаніемъ противопоставить поэтическимъ произведеніямъ нѣкоторыхъ еретиковъ православную истину въ художественной—поэтической формѣ [1]), отчасти желаніемъ „предложить молодымъ людямъ и вообще всѣмъ любителямъ словеснаго искусства убѣжденіе къ полезному, какъ-бы нѣкоторое пріятное лекарство, подсластитъ горечь заповѣдей искусствомъ“ [2]), отчасти же доставить себѣ самому, среди старческой болѣзни, нѣкоторую отраду въ стихахъ“ [3]),—онъ приступаетъ къ занятію поэзіею, и его религіозно-лирическое настроеніе выливается въ самыхъ разнообразныхъ формахъ поэтическаго творчества и съ самымъ разнообразнымъ содержаніемъ. Пѣснопѣнія таинственныя (догматическія), стихотворенія гномическія (ѳоическія), историческія, дидактическія, сатирическія и т. п., вышедшія въ эту пору его жизни въ огромномъ количествѣ, и были именно тѣми произведеніями, которыя присоединили къ его славѣ христіанскаго *богослова* славу христіанскаго *поэта*.

Утомленный напряженною дѣятельностію, сокрушенный житейскими скорбями и удрученный старостію и болѣзнями, св. Григорій, живя въ аріанзскомъ уединеніи, видимо при-

---

[1]) *Св. Григорія Богослова* I письмо къ Кледонію. Очень многіе еретики, какъ, наприм., Павелъ Самосатскій, Арій, Апполинарій и др., для удобнѣйшаго распространенія своихъ идей, нерѣдко прибѣгали къ поэтической формѣ изложенія ихъ. Въ цитуемомъ здѣсь письмѣ къ Кледонію св. Григорій имѣетъ въ виду именно аполлинаристовъ.

[2]) Св. Григорія Богослова «О стихахъ своихъ»; ч. VI, стр. 92.

[3]) Тамъ же стр. 93.

ближался уже къ блаженной кончинѣ, которую онъ задолго предвидѣлъ и о которой усердно молилъ Бога. Въ 390-мъ году [1]) онъ съ миромъ отошелъ въ небесныя обители Пресвятой Троицы, которую онъ воспѣвалъ въ продолженіе всей своей жизни, оставивъ въ наслѣдіе св. Церкви свои безсмертныя творенія и славу своего имени.

---

[1]) *Bauduer*. Op. cit., p. 435. *Ульманъ* также считаетъ годомъ смерти св. Григорія 389-й или 390-й г. (Op. cit., S. 297).

ОБЩІЙ ХАРАКТЕРЪ БОГОСЛОВІЯ СВ. ГРИГОРІЯ НАЗІАНЗИНА.

Памятникомъ своей церковно - литературной дѣятельности св. Григорій Богословъ оставилъ послѣ себя огромное количество разнообразнѣйшихъ произведеній. Первое мѣсто между ними, по своей обширности, высотѣ содержанія, глубинѣ, возвышенности и силѣ мыслей, чистотѣ, изяществу и точности выраженій, безспорно, занимаютъ его 45 „словъ" (λόγοι, orationes), сказанныхъ имъ по разнымъ случаямъ въ въ его пастырской дѣятельности. За ними слѣдуютъ „письма" (ἐπίστολαι, epistolae), въ количествѣ 244-хъ, которыя, по своему остроумію, силѣ и оригинальности мыслей и полнотѣ содержанія, при лаконической формѣ, относятся, безъ сомнѣнія, къ наилучшимъ произведеніямъ словесности. Наконецъ, третій родъ произведеній св. Григорія составляютъ его „стихотворенія" (ἔπη, carmina), числомъ до 408, по полнотѣ поэтическаго вдохновенія, глубинѣ и пламенности чувства, роскошности и увлекательности картинъ, пріятности и легкости стиха, стоящія на ряду съ классическими произведеніями поэтическаго творчества [1]).

---

[1]) Мы опредѣляемъ количество всѣхъ произведеній св. Григорія Богослова по изданію ихъ, извѣстному подъ именемъ «Бенедиктинскаго». Не лишне здѣсь замѣтить, что изданія твореній св. Григорія Богослова, начавшись съ знаменитой эпохи Возрожденія наукъ и искусствъ (XVI в.), въ періодъ времени трехъ съ половиною вѣковъ, явились въ свѣтъ въ такомъ огромномъ количествѣ, что

Если вся жизнь св. Григорія была посвящена Христовой истинѣ, ея защитѣ и утвержденію, то тому же высокому и святому дѣлу должно было служить и его слово. Всѣ творенія св. Назіанзина запечатлѣны религіознымъ-богословскимъ характеромъ. Нечего и говорить, конечно, о его „словахъ“: всѣ они, отъ перваго до послѣдняго, направленныя къ одной цѣли—защитѣ, раскрытію и уясненію христіанскихъ догматическихъ истинъ, проникнуты строго богословскимъ-догматическимъ характеромъ. То же самое нужно сказать и относительно многихъ писемъ Григорія, посвященныхъ разсужденіямъ по поводу тѣхъ или другихъ догматическихъ вопросовъ. Даже въ поэтическихъ произведеніяхъ богословски-настроенный умъ Григорія не могъ отрѣшиться отъ любимѣйшихъ предметовъ своего созерцанія и, возносясь благоговѣйною

одинъ перечень ихъ потребовалъ бы для себя не одну страницу. Въ виду того, что почти всѣ эти изданія съ нѣкоторыми критическими замѣчаніями перечислены *Минемъ* (*Migne*) въ его: «Patrologiae cursus completus» (T. XXXV, Patr graec., p. 1—34), а также въ виду сдѣланнаго довольно подробнаго описанія по крайней мѣрѣ наиболѣе выдающихся изъ нихъ въ недавно-вышедшемъ сочиненіи *А. Говорова*: «Св Григорій Богословъ, какъ христіанскій поэтъ» (стр. 9—31. Казань. 1886),—мы опускаемъ рѣчь объ изданіяхъ твореній св Григорія Богослова. Какъ на послѣднее и лучшее изданіе ихъ, мы должны указать здѣсь только на изданіе «Бенедиктинское». Начатое въ началѣ XVIII в бенедиктинцемъ Яковомъ Фришемъ, продолженное, затѣмъ, Францискомъ Лувардомъ, Пруденціемъ Марономъ и другими сотрудниками, изданіе это явилось въ первый разъ въ 1778 г., подъ редакціей *Д. Клеманса* (*D. Clemencet*). Но это былъ только первый томъ изданія, заключавшій въ себѣ только «слова» св. Григорія. Закончить предпринятый трудъ удалось уже въ настоящемъ столѣтіи (1840 г.) французскому аббату, *А. Б. Кайльо* (*A. B. Caillau*). Послѣдній присоединилъ къ первому тому «Бенедиктинскаго» изданія второй томъ, заключающій въ себѣ «письма» и «стихотворенія» св. Григорія Богослова. Такимъ образомъ составилось полное изданіе твореній св. отца, совмѣщающее въ себѣ достоинства всѣхъ прежнихъ изданій. Это-то изданіе, перепечатанное *Минемъ* въ 1857-62 гг. въ его «Patrologiae cursus completus» (TT. XXXV — XXXVIII Patrol. graecae), мы и избрали для чтенія твореній св. Григорія Богослова, и по нему будемъ цитовать послѣднія въ предлагаемомъ сочиненіи.

мыслію въ область сверхъестественнаго и божественнаго, нерѣдко въ поэтическихъ олицетвореніяхъ и образахъ предлагалъ высокое ученіе вѣры. Словомъ, богословское или, точнѣе, догматическое умозрѣніе проходитъ чрезъ всѣ творенія св. Григорія и, сообщая имъ свой характеръ и содержаніе, въ то же время опредѣляетъ главное и преимущественное значеніе ихъ автора, какъ богослова—догматиста.

По характеру и направленію своего богословія, св. Григорій Назіанзинъ принадлежитъ александрійской школѣ, во главѣ которой стоятъ имена знаменитыхъ Климента, Оригена, св. Аѳанасія, Василія и другихъ отцевъ и учителей Церкви. Философская отвлеченность мышленія, аллегоризмъ и таинственность въ пониманіи и изъясненіи св. Писанія составляютъ, какъ извѣстно, главнѣйшія характеристическія особенности церковныхъ писателей этой школы, взявшихъ на себя трудную задачу соединить вѣру съ знаніемъ и представить содержаніе христіанской религіи въ научной, философской формѣ. Но эти отличительныя черты александрійской школы выступаютъ у различныхъ ея представителей далеко не въ одинаковой степени. У первыхъ ея знаменитостей, Климента и Оригена, создавшихъ, въ интересахъ христіанской богословской науки, теорію, по которой „знаніе должно быть вѣрующимъ и вѣра должна быть знаніемъ [1]“, вопреки принятому ими условію подчиненія разума вѣрѣ [2]), какъ извѣстно, предоставлено было слишкомъ широкое мѣсто философскому знанію и аллегоризму, результатомъ чего явились, въ особенности у Оригена, уклоненія отъ религіозной истины и искаженія нѣкоторыхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія. Въ противодѣйствіе такому раціоналистическому направленію и неумѣренному аллегоризму, у другихъ александрійцевъ явилось стремленіе осуществить теорію соедине-

[1]) *Clem. Alex.* Strom. II, 4.
[2]) Ibid., II, 2 et 4.

нія философіи съ религіею подъ условіемъ ограниченія разума и строгаго подчиненія его авторитету вѣры, при чемъ знаніе должно было не преобладать надъ вѣрою, а служить ея интересамъ, помогать въ изслѣдованіи и рѣшеніи вопросовъ христіанскаго вѣроученія, давая послѣднему только форму, не касаясь сущности его содержанія. Съ такимъ характеромъ христіанское богословіе впервые нашло себѣ мѣсто въ произведеніяхъ св. Аѳанасія, который, по всей справедливости, считается отцемъ и главнымъ представителемъ ново-александрійскаго направленія. Этому направленію слѣдовали затѣмъ всѣ лучшіе христіанскіе богословы не только въ Александріи, но и внѣ ея. Строгій ревнитель христіанской истины и горячій почитатель св. Аѳанасія, св. Григорій Богословъ, естественно, склонился къ тому же ново-александрійскому направленію. Благоговѣя предъ Оригеномъ, его необыкновеннымъ умомъ и богатою эрудиціею, и съ большею тщательностію изучивъ его многочисленныя и обширныя произведенія [1]), онъ тѣмъ не менѣе глубоко сознавалъ необходимость, въ интересахъ православной истины, избрать своимъ руководителемъ въ богословскомъ умозрѣніи св. Аѳанасія, догматы котораго онъ считалъ „законами православія [2])". Послѣ того какъ теорія объ отношеніи между знаніемъ и вѣрою, философіею и религіею, со всею ясностію и опредѣленностію была выражена первыми александрійскими учителями, Климентомъ и Оригеномъ, а въ произведеніяхъ св. Аѳанасія нашла себѣ наилучшее практическое примѣненіе, едва-ли нужно было снова развивать ее и спеціально

---

[1]) Доказательствомъ того, что св. Григорій, дѣйствительно, изучалъ и пользовался произведеніями Оригена, между прочимъ, служитъ его общій съ св. Василіемъ трудъ—«*Φιλοκαλία*», заключающій въ себѣ выписки изъ Оригена.

[2]) *Νόμον δὲ ὀρθοδοξίας τὰ ἐκείνου δόγματα* S. Patris nostri *Gregorii Theologi*, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, opera quae exstant omnia. Edit. Migne. Patrol. graec. t. XXXV. Orat. XXI, not. 37, col. 1128.

заниматься опредѣленіемъ и разъясненіемъ способа изслѣдованія и раскрытія христіанскаго вѣроученія. Поэтому неудивительно, если св. Григорій Богословъ въ своихъ произведеніяхъ нигдѣ прямо не говоритъ объ этомъ предметѣ. Только на основаніи нѣкоторыхъ отдѣльныхъ его выраженій и на основаніи практическаго изложенія и раскрытія имъ христіанскихъ истинъ можно заключать, что въ своихъ теологическихъ изысканіяхъ онъ всюду остается вполнѣ вѣрнымъ направленію, указанному его великими предшественниками, александрійскими учителями. Вѣра и знаніе, религія и наука, всюду являются необходимыми элементами его богословія; но при этомъ главное и преобладающее значеніе онъ отдаетъ вѣрѣ: она служитъ основаніемъ его знанія, руководитъ и управляетъ его философскимъ мышленіемъ и созерцаніемъ. Не разъ и съ особенною силою св. Григорій настаиваетъ въ своихъ произведеніяхъ на необходимости и обязательности для каждаго христіанина прежде всего простой вѣры. Вѣра, какъ основаніе и корень христіанскаго знанія и дѣятельности, необходима, по его мнѣнію, какъ для научно-образованнаго, такъ и для простаго христіанина; но продолжать строеніе на этомъ зданіи—добавляетъ онъ — можетъ только ученый богословъ, простой же христіанинъ долженъ довольствоваться только однимъ вѣрованіемъ. „Не любопытствуй", говоритъ св. Богословъ, „о природѣ Отца, происхожденіи Единороднаго, славѣ и силѣ Духа, о единомъ въ трехъ Божествѣ и свѣтлости.... Держись ученій, которыя даны тебѣ съ воспитаніемъ; научныя же основанія предоставь мудрѣйшимъ [1])". Показывая превосходство вѣры надъ знаніемъ въ вещахъ божественныхъ, въ другомъ мѣстѣ св. Григорій прямо говоритъ: „человѣкъ ограниченный въ словѣ и знаніи, основывающійся на простыхъ словахъ и спасающійся на нихъ, какъ на малой ладьѣ, выше борзаго на языкъ глупца, который

[1]) Orat. XXXII, n. 21, col. 197 (tom. XXXVI).

въ невѣжествѣ довѣряетъ научнымъ доказательствамъ, а крестъ Христовъ, лучшій всякаго слова, упраздняетъ силою слова, въ которомъ слабость доказательства служитъ умаленіемъ истины [1])". И это уваженіе къ вѣрѣ и предпочтеніе ея разуму св. Григорій считалъ нисколько неунизительнымъ для христіанскаго знанія, напротивъ, совершенно естественнымъ и, при божественномъ достоинствѣ и несомнѣнности христіанскихъ истинъ, даже необходимымъ. Христіанское „вѣруй" (πίστευσον), надъ которымъ такъ злостно издѣваются язычники,—говоритъ онъ,—то же, что̀ пиѳагорейское „самъ сказалъ" (αὐτὸς ἔφα). Если же въ языческой философіи существуютъ принципы, одинаковые съ христіанскимъ принципомъ вѣры, то нѣтъ никакого основанія отвергать ихъ и въ области христіанскаго вѣдѣнія. „Ибо это выраженіе (т. е. πίστευσον) показываетъ, что несправедливо недовѣрять словамъ богоносныхъ мужей, и что, напротивъ, авторитетъ ихъ доказываетъ справедливость ихъ ученія сильнѣе, нежели всякое логическое доказательство и противоположеніе [2])". Если здѣсь св. Назіанзинъ основываетъ истинность христіанскаго ученія на авторитетѣ его провозвѣстниковъ, то въ другомъ мѣстѣ, въ доказательство божественности и несомнѣнности его, онъ указываетъ на другія внѣшнія его достоинства, — пророчества, которыя относятся къ божественному его Основателю, чудеса, которыми сопровождалось его явленіе, и согласно хранимое, по преданію, церковное благоустройство [3]).

---

[1]) Orat. XXXII, n. 26, col. 204. Ср. русск. перев. твор. св. Григорія Богослова, ч. III, стр. 157.

[2]) Orat. IV, n. 102, col. 637 (t. XXXV).

[3]) Or. IV, n. 110, col. 648. Указывая въ доказательство истинности и божественности христіанскаго ученія на авторитетъ его провозвѣстниковъ и другіе признаки его божественнаго достоинства, св. Григорій нигдѣ прямо не говоритъ о внутреннихъ признакахъ его божественности, заключающихся въ самомъ его содержаніи. Но послѣднія у него уже сами собою видны изъ его общаго взгляда и разсужденій о христіанскомъ вѣроученіи, какъ ученіи высочайшемъ, безусловно святомъ и чистомъ.

Приписывая столь важное значеніе вѣрѣ въ дѣлѣ богопознанія и христіанскаго знанія вообще, св. Григорій, естественно, долженъ былъ искать главныхъ источниковъ и основаній этого знанія въ самой христіанской религіи. Такими источниками и основаніями ему и служили именно св. Писаніе и церковное Преданіе. „Я выслушалъ свое ученіе“,— говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ,—„въ словѣ Божіемъ и научился у св. отцевъ [1])“. Оба эти источника, безъ сомнѣнія, имѣли для него одинаковое значеніе, какъ произведеніе одного и того же Духа. Однакожъ, при внимательномъ разсмотрѣніи его догматической методы, нельзя не замѣтить, что онъ сравнительно меньшую часть своего ученія основываетъ на авторитетѣ св. Писанія и гораздо бо́льшую часть его представляетъ данною въ церковномъ Преданіи, основанною на всеобщемъ сознаніи и освященною соборами, между которыми онъ придавалъ особенное значеніе никейскому-вселенскому. Но при этомъ, безъ сомнѣнія, онъ имѣлъ въ виду, что церковное ученіе есть въ то же самое время и библейское, и только въ очень рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ ему могло представляться, что защищаемое имъ церковное ученіе въ Библіи прямо не указывается и должно быть признано только въ силу авторитета Церкви, непрерывно руководимой Духомъ Святымъ [2]). Какъ бы то ни было, положивъ въ основаніе своего умозрѣнія св. Писаніе и Пре-

---

[1]) *Ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων, λογίων, ἣν ’εδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων.* Orat. XXXIII, contra Arian. et de seipso, n. 15, col. 233 (t. XXXVI).

[2]) Таковъ, напримѣръ, догматъ о божествѣ Св. Духа. Необходимый для полноты православнаго ученія о Св. Троицѣ, этотъ догматъ, по замѣчанію св. Григорія, въ св. Писаніи ясно не указанъ, но открытъ дѣйствіемъ Самого Св. Духа впослѣдствіи, когда уже знаніе его сдѣлалось благовременнымъ и удобовмѣстимымъ. Orat. XXXI, n. 27, col. 164, t. XXXVI. (*C. Ullmann.* Gregorius von Nazianz der Theologe, S. 305—306.

даніе, св. Григорій всюду остается вѣрнымъ этимъ источникамъ христіанскаго знанія. Не считая формъ передаваемаго церковнаго ученія безусловно обязательными, онъ, тѣмъ не менѣе, придавалъ имъ весьма важное значеніе и въ своемъ богословскомъ умозрѣніи строго держался ихъ, опасаясь, чтобы болѣе или менѣе замѣтное уклоненіе отъ нихъ не могло показаться уклоненіемъ отъ истины. Равнымъ образомъ и въ пониманіи и изъясненіи св. Писанія, избѣгая прямаго, буквальнаго и историческаго смысла и, подобно всѣмъ другимъ александрійскимъ богословамъ, держась по преимуществу аллегорическаго, таинственнаго смысла, онъ въ то же время былъ чуждъ увлеченія крайнимъ аллегоризмомъ и даже называлъ преувеличенныя аллегоріи „снотолкованіемъ" (ὀνειροκριτικόν) [1]). Если св. Григорій держался такого принципа въ своемъ богословіи вообще, то съ особенною силою онъ выступаетъ у него въ изложеніи и раскрытіи такихъ таинственныхъ и непостижимыхъ истинъ, каковы, напримѣръ, догматы о Св. Троицѣ, рожденіи Сына Божія и исхожденіи Духа Святаго отъ Отца, воплощеніи Сына Божія и т. п., гдѣ онъ, при всей высотѣ своего умозрѣнія, отнюдь не рѣшается проникнуть своимъ умомъ въ сущность сокровенныхъ божественныхъ тайнъ и сказать что-либо такое, чего не было бы въ Писаніи или твореніяхъ богопросвѣщенныхъ и почитаемыхъ имъ святыхъ отцевъ и учителей Церкви. На этомъ основаніи онъ съ полнымъ правомъ могъ открыто заявить, что „въ продолженіе всей своей жизни онъ носилъ именно то божественное ученіе, которое онъ выслушалъ въ словѣ Божіемъ, которому научился у св. отцевъ, которому училъ одинаково во всякое время, не сообразуясь съ обстоятельствами, съ которымъ онъ родился и умретъ [2]).

---

[1]) S. Gregorii Nazianzeni Opp. edit *Jacobi Billii*. Not. in orat. I, t. II, p. 102.

[2]) Orat. XXXIII, n. 15, col. 233 (t. XXXVI. Edit. Migne).

Но если принципъ вѣры, по мнѣнію св. Григорія Богослова, имѣетъ столь важное значеніе въ христіанскомъ знаніи, и если главнѣйшими основаніями и источниками христіанскаго богословія должны служить св. Писаніе и церковное Преданіе, то, съ другой стороны, великій учитель вѣры былъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы лишать въ этомъ отношеніи всякаго значенія человѣческій разумъ и унижать достоинство знанія и науки. Напротивъ, онъ считалъ послѣднія вполнѣ совмѣстимыми съ вѣрою въ божественное Откровеніе, высоко цѣнилъ ихъ и въ своихъ богословскихъ изслѣдованіяхъ не мало пользовался ими. Чтобы видѣть, насколько важными и даже необходимыми для христіанъ считалъ св. Григорій свѣтскія науки и знаніе вообще, стóитъ только прочитать первое изъ его такъ—называемыхъ „стелитевтическихъ" (στηλιτευτικοί) словъ противъ императора Юліана [1]). Здѣсь, возставая со всею силою своего краснорѣчія противъ варварскаго и жестокаго эдикта Юліана, запрещавшаго христіанскимъ учителямъ преподаваніе въ языческихъ школахъ и лишавшаго христіанскихъ юношей права пользоваться словесными науками и языческою литературою, св. Григорій, между прочимъ, доказываетъ, что если у язычниковъ существованіе такихъ догматовъ, какъ пиѳагорейское „αὐτὸς ἔφα", уважаемое болѣе, чѣмъ даже золотые или, вѣрнѣе, свинцовые стихи [2]), нисколько не пре-

[1]) Слово «στηλιτευτικοί» происходитъ отъ «στήλη» и, очевидно, содержитъ въ себѣ намекъ на позорный столбъ, на которомъ въ древности выставляли имена преступниковъ. Такъ названы два обличительныхъ слова св. Григорія на Юліана потому, что въ нихъ, какъ на позорномъ столбѣ исторіи, онъ рѣшился выставить имя императора—отступника, чтобы увѣковѣчить память о его преступленіяхъ. *Daniel.* Des études classiques dans la société chretienne. p. 24—25. Paris. 1853

[2]) Золотыми стихами называются правила жизни, приписываемыя Пиѳагору (прим. къ русск. перев. твор. св. Григорія Богослова; ч. I, стр. 157).

пятствовало занятію науками, то и христіанское „πίστευσον“ вовсе не воспрещаетъ христіанамъ научнаго образованія и не мѣшаетъ имъ заниматься науками [1]). Здѣсь-же св. Богословъ прямо заявляетъ о своемъ высокомъ уваженіи къ наукѣ и образованію вообще: „все остальное я предоставляю желающимъ: богатство, знатность происхожденія, славу, власть и все прочее, что̀ льститъ тщеславію людей и доставляетъ суетныя удовольствія, похожія на сонъ; себѣ же я оставляю только искусство краснорѣчія, и не порицаю себя за труды, утомленія и опасности на морѣ и на сушѣ, которыя доставили мнѣ это богатство.... Науку и краснорѣчіе я считалъ и считаю главнѣйшимъ благомъ послѣ того, что̀ есть главнѣйшее, т. е. послѣ божественнаго и сверхъестественнаго міра [2])“. Въ глубокомъ сознаніи важности и значенія науки и образованія для христіанскаго знанія, св. Григорій, какъ извѣстно, въ теченіе трехъ лѣтъ сряду посылалъ учиться свѣтскимъ наукамъ у языческихъ учителей юныхъ своихъ родственниковъ — христіанъ, которые, по его собственнымъ словамъ, были для него дороже всего въ мірѣ и всего ближе по крови [3]). Но едва-ли гдѣ-либо выражена съ бо́льшею силою и краснорѣчіемъ любовь и уваженіе св. Григорія къ наукѣ и знанію, какъ именно въ его двухъ стихотвореніяхъ, изъ которыхъ въ одномъ, написанномъ отъ имени юнаго Никовула, Богословъ—поэтъ старается убѣдить Никовула—отца отправить мальчика для утоленія благородной жажды знанія въ одну изъ лучшихъ школъ того времени, а въ другомъ, составленномъ отъ имени Никовула — отца, даетъ отвѣтъ на просьбу юноши, восхваляя при этомъ въ высоко-художественной поэтической формѣ науку и знаніе и изъявляя полную готовность пожертвовать для удовлетворе-

---

[1]) *S. Greg Theol.* Orat. IV, n. 102, col. 637 (t. XXXV).
[2]) Orat. IV, n. 100, col. 634—636.
[3]) Epist Eudoxio rhetori, CLXXIV, col. 285 (t. XXXVII).

нія благороднѣйшихъ стремленій юноши всѣми своими средствами. Любовь и уваженіе къ знанію и научному образованію побудила, какъ извѣстно, и самого св. Григорія предпринять далекія и трудныя путешествія по городамъ, славившимся знаменитыми въ то время школами, гдѣ онъ подъ руководствомъ знаменитѣйшихъ учителей прошелъ весь курсъ тогдашняго образованія. Все это было предпринято имъ, согласно его собственному заявленію [1]), съ единственною цѣлью—посвятить свои знанія христіанской наукѣ и богомудрію. И дѣйствительно, обширное блестящее образованіе, полученное св. Григоріемъ въ различныхъ сферахъ тогдашняго знанія, имѣло громадное вліяніе на характеръ его умозрѣнія, и слѣды его видны на всѣхъ его произведеніяхъ. Изученіе философіи, особенно Платоновой, сообщило его уму, отъ природы необыкновенно склонному къ созерцанію, высокое развитіе, богатство возвышенныхъ идей и новыхъ понятій и помогало ему въ разсужденіи о предметахъ божественныхъ держаться на высотѣ философскаго отвлеченнаго мышленія. Поэтому-то св. Григорій является въ своихъ произведеніяхъ богословомъ-философомъ и съ этой стороны живо напоминаетъ собою Оригена. Мысль объ умѣ и созерцаніи, повидимому, никогда не оставляла его, и онъ, при разсужденіи о предметахъ вѣры, видимо, съ живѣйшею любовію предавался возвышеннымъ созерцаніямъ ума. Подъ вліяніемъ этой мысли онъ нерѣдко берется за рѣшеніе такихъ вопросовъ, предъ трудностію которыхъ другіе отцы Церкви рѣшительно отступаютъ, и отказывается въ своихъ изслѣдованіяхъ идти впередъ только тогда, когда не видитъ къ тому никакой возможности. Далѣе, благодаря знакомству съ діалектикою, имѣвшею своимъ предметомъ логическія доказательства, опроверженія и диспуты [2]), св. Григорій пріобрѣлъ

---

[1]) In «Carm. de vita sua».
[2]) Orat. XLIII, n. 23. col. 528 (t. XXXVI).

необыкновенное искусство въ словѣ. Отсюда у него та изумительная ловкость, съ какою онъ распутываетъ всѣ хитросплетенія и софизмы своихъ противниковъ, приводитъ ихъ въ замѣшательство и съ такимъ умѣньемъ пользуется логическими доказательствами, что,—употребимъ его собственное выраженіе о св. Василіѣ въ томъ же отношеніи, — „легче было-бы выйти изъ лабиринта, чѣмъ избѣжать сѣтей его доказательствъ [1]". Краснорѣчіе, которое также входило въ кругъ тогдашняго высшаго образованія, и которымъ съ такимъ усердіемъ занимался св. Григорій, сдѣлало его блестящимъ ораторомъ и наложило на всѣ его произведенія печать изящества и увлекательности. Обиліе метафоръ, аллегорій, поэтическихъ сравненій, игры словъ, вообще всего, что̀ характеризуетъ слогъ древнихъ ораторовъ и поэтовъ и составляетъ отличительную черту тогдашняго краснорѣчія, нашло себѣ весьма широкое мѣсто и въ произведеніяхъ нашего Богослова. Вообще, высоко цѣня науку и литературу, св. Григорій Богословъ, подобно другимъ высокообразованнымъ отцамъ и учителямъ Церкви, считалъ не только позволительнымъ, но даже необходимымъ для христіанскаго знанія пользоваться произведеніями человѣческаго разума, и человѣческое знаніе, по его убѣжденію, не только не должно быть вреднымъ и опаснымъ, но, напротивъ, должно служить интересамъ божественной истины.

Но, при всемъ томъ, св. Григорій относился къ произведеніямъ языческой мудрости съ величайшею осторожностію и внимательностію. Вполнѣ раздѣляя взглядъ своихъ предшественниковъ и александрійскихъ учителей на языческую философію, по которому послѣдней, при всей массѣ въ ней заблужденій человѣческаго разума, не чужды нѣкоторые элементы истины, онъ съ правильнымъ тактомъ умѣлъ

---

[1]) Ibidem.

всюду отличить эти элементы и дать имъ соотвѣтствующее мѣсто въ системѣ христіанскаго знанія. Изъ всѣхъ современныхъ ему философскихъ доктринъ, безъ сомнѣнія, ему наиболѣе нравилась философія неоплатониковъ, какъ философія, отличающаяся возвышенностію идей и блестящею формою изложенія. Но, при всемъ ея достоинствѣ, отъ проницательнаго ума св. Григорія не могло ускользнуть противорѣчія между ея идеями и христіанскими воззрѣніями, а потому онъ, пользуясь ея услугами, въ то же время умѣлъ держаться на высотѣ *христіанскаго* умозрѣнія и, заимствуя изъ нея нѣкоторыя понятія и идеи, путемъ самостоятельнаго мышленія переработывалъ ихъ и давалъ имъ чисто—христіанскій смыслъ и значеніе. Потому-то, обнаруживая въ своихъ произведеніяхъ обширное знакомство съ языческою мудростію, св. Григорій всюду сохраняетъ чистоту христіанскаго ученія и всюду является строго—христіанскимъ мыслителемъ. И въ самомъ христіанскомъ умозрѣніи онъ чуждъ крайностей и увлеченій, какія мы видимъ, напримѣръ, у Оригена, такъ какъ, при разсужденіи о догматахъ вѣры, онъ всюду остается въ надлежащихъ границахъ умозрѣнія [1]), и—безъ сомнѣнія, потому, что, по его собственнымъ словамъ, онъ „постоянно имѣлъ руководителемъ Духа и съ Нимъ, какъ искреннимъ участникомъ и собесѣдникомъ, проходилъ настоящій вѣкъ“ [2]). Въ глубокомъ благоговѣніи къ истинамъ божественнымъ, онъ держался того правила, что философствовать о нихъ можно, прежде всего, не всякому: къ тому способны только люди, испытавшіе себя, проведшіе жизнь въ созерцаніи, чистые душею и тѣломъ; потомъ, философствовать можно только тогда, когда мы испытываемъ внутреннее спокойствіе и свободны отъ впечатлѣнія окру-

[1]) *S. Basil. Magn.* Ep. VIII. *August.* Contr. Iulian., lib. I, c. 5.

[2]) *S. Greg. Theol.* Or. XXXI, n. 33, col. 172 (t. XXXVI).

жающаго; наконецъ—столько, сколько сами постигаемъ и можемъ быть постигаемы [1]). При всей своей склонности къ созерцанію и спекулятивному мышленію, св. Григорій старался въ раскрытіи и уясненіи христіанскихъ истинъ держать свой умъ въ должныхъ границахъ, плѣняя его, гдѣ нужно, въ послушаніе вѣрѣ. Онъ хорошо понималъ, что не всѣ предметы христіанскаго вѣроученія доступны человѣческому разсужденію и пониманію, и потому, находя философствованіе объ однихъ безопаснымъ и не безполезнымъ, разсужденіе о другихъ онъ считалъ возможнымъ только до извѣстной границы, за которою права разума кончаются и за которою они переходятъ уже въ область вѣры. „Философствуй", говоритъ онъ, „о мірѣ или мірахъ, о веществѣ, о душѣ, о разумныхъ—добрыхъ и злыхъ существахъ, о воскресеніи, судѣ, мздовоздаяніи, Христовыхъ страданіяхъ; относительно этихъ предметовъ и успѣть въ своихъ изслѣдованіяхъ не безполезно, и не имѣть успѣха не опасно [2]). Но изслѣдованіе такихъ высочайшихъ и таинственныхъ предметовъ, какъ ученіе о сущности Божества, Св. Троицѣ, рожденіи Сына, исхожденіи Св. Духа и т. п., св. Григорій признавалъ недоступнымъ для человѣческаго ума и, въ смиренномъ сознаніи недостаточности своего вѣдѣнія и слабости своихъ силъ, почиталъ за лучшее оставить всякія попытки къ уясненію этихъ предметовъ и довольствоваться въ отношеніи къ нимъ только тѣмъ, что̀ дано въ Откровеніи.

На основаніи такого способа изслѣдованія и раскрытія св. Григоріемъ богословскихъ истинъ, можно уже заключать, какъ мало онъ былъ склоненъ къ изобрѣтенію какихъ-

---

[1]) Orat. XXVII, theologica prima, n. 3, col 13—16. Cf or. XXXVIII, theologica secunda, n. 1, c. 25 (t. XXXVI).

[2]) Or. XXVII, theologica prima, n. 10, col. 25. Почти тѣ же самые пункты христіанскаго вѣроученія и Оригенъ относитъ къ области свободнаго философскаго изслѣдованія. *Origen.* Opp. T. I, p. 47.

либо новыхъ формъ вѣроученія, и какъ мало вообще нужно искать въ его системѣ чего-либо новаго въ отношеніи къ основнымъ пунктамъ христіанскаго вѣроученія. И дѣйствительно, при внимательномъ разсмотрѣніи догматическаго ученія св. Григорія, нельзя не видѣть, что оно не отличается какими-либо новостями и особенностями со стороны основоположеній христіанской догматической системы. Элементы его богословія заключаются отчасти въ св. Писаніи, отчасти въ твореніяхъ предшествовавшихъ св. Григорію отцевъ и учителей Церкви, въ особенности въ твореніяхъ св. Аѳанасія Александрійскаго и ближайшихъ его послѣдователей, отчасти въ системѣ Оригена, отчасти вообще въ церковномъ Преданіи, какъ оно образовалось изъ сужденій знаменитыхъ учителей церкви и соборныхъ опредѣленій. Что касается формы богословскаго ученія св. Григорія, то можно полагать, что онъ выработалъ ее подъ вліяніемъ тѣхъ направленій, какія господствовали въ философскихъ и риторическихъ школахъ, гдѣ онъ получилъ свое образованіе, хотя въ этомъ случаѣ трудно указать, какому именно учителю онъ обязанъ своимъ философскимъ формальнымъ образованіемъ [1]). Но отсутствіе новости и оригинальности въ богословіи св. Григорія со стороны его основоположеній не даетъ права заключать о его несамостоятельности. Напротивъ, св. Григорій является въ своемъ богословіи сколько зависимымъ, столько же и самостоятельнымъ. Пламенный и необыкновенно даровитый любитель созерцанія, св. Григорій, по словамъ одного ученаго изслѣдователя его ученія, „не могъ довольствоваться только усвоеніемъ готовыхъ уже

---

[1]) На основаніи нѣкоторыхъ пунктовъ богословской системы св. Григорія, въ особенности на основаніи его ученія о Богѣ и человѣческой душѣ, полагаютъ, что онъ вообще держался Платоновой философіи, ставя отдѣльные ея пункты въ связь съ христіанствомъ. *C. Ullmann*. Gregor. von Naz. der Theol. S. 303—304.

формъ христіанскаго ученія и ограничиваться только внѣшнимъ сужденіемъ о христіанскихъ догматахъ; онъ старался проникнуть въ самую глубь ихъ и, насколько доступно человѣческому пониманію, обнять ихъ своимъ умомъ. Духъ божественныхъ писаній—живое начало его ученія, и изъ этого духа онъ извлекаетъ каждую мысль; но онъ въ то же время глубоко сознавалъ, что въ человѣкѣ есть еще умъ—сила высшая, есть образъ Божій — отпечатокъ свойствъ Божіихъ и, слѣдовательно, лучшій источникъ вѣдѣнія о Богѣ, хотя этотъ источникъ въ падшемъ человѣкѣ довольно мутенъ [1]). Мысль объ умѣ и созерцаніи никогда не оставляла его, и онъ съ особеннымъ наслажденіемъ углублялся умомъ въ божественныя истины и старался возвышаться умомъ до пониманія ихъ. Возвышенность мыслей, восходящихъ во внутреннее святилище божественныхъ истинъ,—такая особенность св. Григорія, которою, по крайней мѣрѣ въ одинаковой степени съ нимъ, едва-ли кто другой обладалъ. Во все, что̀ онъ находилъ въ словѣ Божіемъ, въ твореніяхъ отеческихъ и свѣтской литературѣ, онъ глубоко вдумывался, все это переработывалъ своимъ любознательнымъ умомъ и усвоилъ до того, что его ученіе, будучи вселенскимъ, есть въ то же время его собственное ученіе, будучи плодомъ Духа, въ то же время есть плодъ и его собственнаго умозрѣнія. Встрѣчающіяся по мѣстамъ положенія языческихъ философовъ, въ особенности Платона, поставлены у него не отрывочно, а связаны и объединены самостоятельною работою его христіански-философской мысли“ [2]). Недаромъ еще въ древности называли св. Григорія

---

[1]) *S. Gregor. Theol.* Carm de anima. Cf. Epist. ad Philagrium.

[2]) Христіан. Чтен. 1861 г. Ч. I, стр. 270. Статья *П. Шалфеева*: «Св. Григорій Богословъ, какъ учитель вѣры».

„умомъ“ (νοῦς) [1]. И дѣйствительно, послѣ Богослова-апостола, онъ первый постигалъ столько высокими и вмѣстѣ точными помыслами глубины божественныхъ истинъ, сколько можно постигать ихъ человѣку, при свѣтѣ Откровенія.—Глубокій и самостоятельный мыслитель, св. Григорій Богословъ является самостоятельнымъ и въ формѣ или выраженіи своихъ богословскихъ умозрѣній. Проникнутый сознаніемъ важности и высоты предметовъ своего созерцанія, онъ старался дать имъ соотвѣтствующее выраженіе и въ словѣ. „Я органъ Божій“, говоритъ онъ, „и въ благозвучныхъ пѣснопѣніяхъ приношу славословіе Царю, предъ которымъ трепещетъ все. Я пою не Трою, не счастливое плаваніе какого-нибудь корабля Арго, не свиную голову, не могучаго Иракла, не обширный кругъ земли, какъ онъ опоясанъ морями, не блескъ камней, не пути небесныхъ свѣтилъ. Пою не неистовство страстей, не красоту юношей, въ честь которыхъ бряцала изнѣженная лира древнихъ. Нѣтъ, я воспѣваю царствующаго горѣ великаго Бога, или же сіяніе пресвѣтлой моей во едино сочетаваемой Троицы. Воспѣваю высокія громогласныя пѣсни ангельскихъ ликовъ, какія они, предстоя Богу, возглашаютъ попеременно. Воспѣваю стройность міра, еще болѣе совершенную, нежели какова настоящая,—стройность, которой я ожидаю, потому что все стремится къ единству. Воспѣваю нетлѣнную славу Христовыхъ страданій, которыми Христосъ обожилъ меня, соединивъ человѣческій образъ съ небеснымъ. Воспѣваю смѣшеніе, усматриваемое во мнѣ, такъ какъ я не какое-нибудь легко объяснимое произведеніе: я — произведеніе,

---

[1]) Василій, архіепископъ кесарійскій, X вѣка, въ письмѣ къ императору Константину, между прочимъ, писалъ: «что можетъ быть для тебя пріятнѣе и дороже того, какъ видѣть и слышать Григорія и слова о Григоріѣ-умѣ»? Bandini Fasciculus rerum eccles. Florentiae. 1763. 8. (*Филаретъ*, архіепископъ черниговскій. Историческое ученіе объ отцахъ Церкви. Т. II, стр. 190, прим. 92).

въ которомъ смертный соединенъ съ небеснымъ. Воспѣваю законъ Божій, данный людямъ, и всѣ дѣла міра, также цѣли и конецъ того и другаго, чтобы ты одно соблюдалъ въ сердцѣ своемъ, а отъ другаго бѣжалъ дальше прочь и трепеталъ грядущаго дня. Для всего этого языкъ мой долженъ быть, какъ гусли" [1]). Въ соотвѣтствіе столь высокимъ и важнымъ предметамъ своихъ пѣснопѣній, св. Григорій выработалъ и особенный языкъ, отличающійся необыкновенною возвышенностію и силою мысли, дышущій пламенемъ чувствъ, изобилующій игрою образовъ и сравненій, по чистотѣ же, точности и выбору словъ и выраженій несравнимый съ языкомъ никакого другаго автора и весьма трудно переводимый на другіе языки. Эти качества, замѣчаемыя вообще во всѣхъ произведеніяхъ св. Григорія, съ особенною ясностію и рельефностію выступаютъ въ его словахъ и свидѣтельствуютъ о томъ, что великій Богословъ—ораторъ относился къ дѣлу проповѣди съ величайшею строгостію и говорилъ свои слова не иначе, какъ тщательно къ нимъ приготовившись. До какой степени простиралась его заботливость о формѣ рѣчи, точности и соотвѣтствіи словъ выражаемымъ ими идеямъ,—это видно изъ того, что разъ придуманныя имъ выраженія, даже цѣлые періоды, онъ нерѣдко повторялъ буквально въ различныхъ „словахъ" и по разнымъ случаямъ и—только именно въ интересахъ соблюденія точности языка [2]). За то съ какою смѣлостію онъ

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Carmen in silentium jejunii, vv. 69—91, col. 1311—1313 (t. XXXVII). Ср. русск. перев. творен. св. Григорія Богослова. Ч. IV, стр. 350—351.

[2]) Cf. orat. II, n. 6, col. 413 et or. XX, n. 1, col. 1065 (t. XXXV). Въ русск. пер. ч. I, стр. 20 и ч. II, стр. 163. Or. XXXIX, n. 9, col. 344 (t. XXXVI) et or. XX, n. 3, col. 1069 (t. XXXV). Русск. перев. ч. III, стр. 258—259 и ч. II, стр. 165—166. Or. XXXVIII, n. 7—13, col. 317—325 et. or. XLV, n. 3—9, col. 625 — 636. Русск. пер. ч. III, стр. 238 — 246 и ч. IV, стр. 154—162 и т. п.

всегда говорилъ и писалъ, будучи вполнѣ увѣренъ, что ему нечего опасаться за свои слова, которыхъ не въ силахъ опровергнуть или упрекнуть въ чемъ либо никакой діалектикъ или краснорѣчивый софистъ! Вообще, съ формальной стороны въ своихъ произведеніяхъ св. Григорій весьма оригиналенъ и, по достоинству ораторской рѣчи, занимаетъ мѣсто на ряду съ лучшими классическими ораторами [1]).

Что касается способа изложенія богословскаго ученія св. Григорія, то онъ можетъ быть названъ полемико-догматическимъ, какой, безъ сомнѣнія, наиболѣе соотвѣтствовалъ условіямъ и требованіямъ его времени. Богослову IV вѣка приходилось раскрывать и излагать христіанскія истины въ виду еретическихъ заблужденій и нападеній на православное ученіе. Поэтому, необходимо было не только представлять положительное ученіе Церкви, но и опровергать противныя ему теоріи и защищать его отъ еретическихъ возраженій. Св. Григорій вполнѣ сознавалъ эту задачу православнаго богослова, и потому, въ соотвѣтствіе ей, установилъ особый методъ для своего богословія. „Такъ какъ“, говоритъ онъ, „рѣчь бываетъ двоякаго рода,—ею или утверждается собственное мнѣніе, или опровергается мнѣніе противное,—то и я, предложивъ сначала собственное ученіе,

---

[1]) *Бл. Іеронимъ* въ языкѣ св. Григорія находилъ сходство съ языкомъ знаменитаго софиста Палемона (De vir. illustr., n. 117), о которомъ *Филостратъ* (De vita sophistarum, I, 25) пишетъ: «рѣчь Палемона согрѣта чувствомъ, отзывается звучною колкостію, какъ олимпійская свирѣль; у него есть и Демосѳеновская мысль, а также изящество въ словахъ». Безъ сомнѣнія, отзывъ о свойствѣ слога Палемона можетъ быть приложимъ къ краснорѣчію св. Григорія. Но эта близость краснорѣчія его къ слогу Палемона зависѣла отъ нѣкотораго сходства ораторскихъ талантовъ того и другого, а отнюдь не отъ подражательности Григорія, такъ какъ онъ вездѣ оригиналенъ, вездѣ вѣренъ самому себѣ,—и въ прозѣ и въ поэзіи, на каждой страницѣ и въ каждой строкѣ (ср. «Историч. ученіе объ отцахъ Церкви» *Филарета*, архіеписк. черниговъ., т. II, стр. 169, примѣч. 52).

попытаюсь потомъ опровергать ученіе противниковъ“ [1]). Посему, говоритъ—ли онъ о Богѣ, о Св. Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія, искупленіи и т. п.,—всегда на ряду съ изложеніемъ и раскрытіемъ православнаго догмата опровергаетъ еретическія мѣста, или, наоборотъ, опровергая заблужденія еретиковъ касательно той или другой догматической истины, въ противоположность имъ, выставляетъ и раскрываетъ православное ученіе. Само собою разумѣется, что такой методъ богословія могъ имѣть примѣненіе только въ отношеніи къ тѣмъ догматамъ, которые подвергались отрицанію или искаженію со стороны еретиковъ. Въ отношеніи же къ тѣмъ пунктамъ христіанскаго вѣроученія, которыхъ еретическія доктрины спеціально не касались, св. Григорій ограничивается простымъ разсужденіемъ или изложеніемъ православнаго ученія, указывая только по мѣстамъ тѣ или другія ошибочныя мнѣнія различныхъ мудрецовъ и учителей [2]). И вообще, надобно замѣтить, въ своихъ богословскихъ изслѣдованіяхъ св. Григорій съ особеннымъ вниманіемъ останавливается только на тѣхъ христіанскихъ догматахъ, которые отличаются особенною таинственностію и которые служили предметомъ всеобщаго интереса современ-

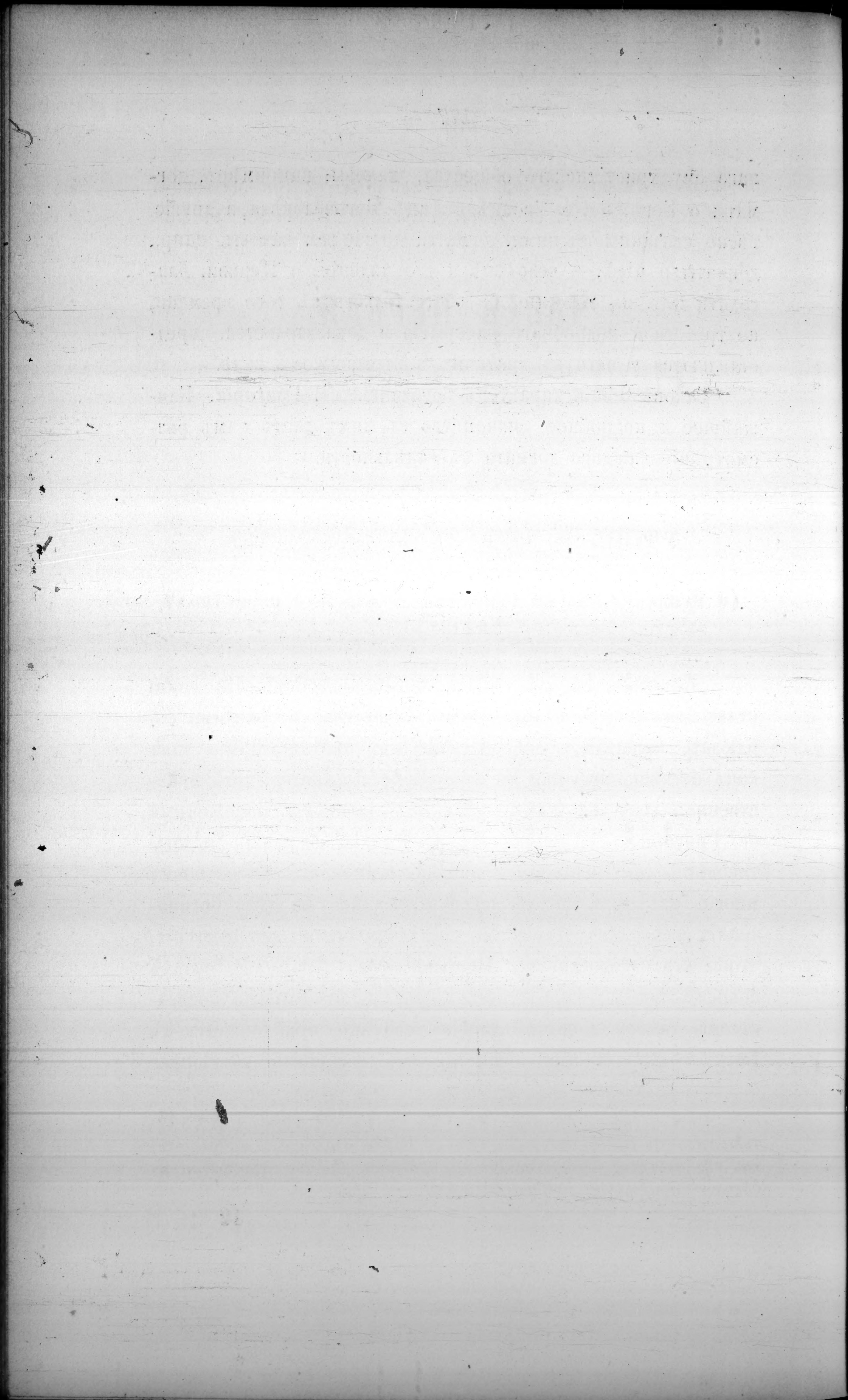
---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXIX, theologica tertia, n. 1, col. 73—76 (t. XXXVI).

[2]) Напр., разсуждая о мірѣ, св. Григорій отвергаетъ, какъ баснословное, мнѣніе языческихъ философовъ о вѣчности матеріи и формы, также—манихейское ученіе о вѣчномъ существованіи свѣта и тьмы (Carm. *S. Gregor. Theolog.* Poëma dogmatic. IV, de mundo, col. 415—423 (t. XXXVII). Въ ученіи о Промыслѣ Божіемъ онъ обличаетъ заблужденія нѣкоторыхъ, будто жизнію міра управляютъ звѣзды (Poëm. V, de Providentia, col. 423—430). Излагая ученіе о человѣческой душѣ, онъ отрицаетъ взгляды языческихъ ученыхъ на нее, какъ на часть огня, воздуха, какъ на кровавый токъ, пробѣгающій въ тѣлѣ, какъ на гармонію составныхъ частей тѣла, опровергаетъ также теоріи предсуществованія и метемпсихозиса (Poëm. VIII, de anima, col. 446—450).

наго ему христіанскаго общества, каковы, напримѣръ, догматы о Богѣ, о Св. Троицѣ, о Лицѣ Богочеловѣка и другіе, тѣсно связанные съ ними, догматы; другіе же, каковы, напр., догматы о мірѣ, о человѣкѣ и его паденіи, о Церкви, благодати и т. п., которые, по обстоятельствамъ того времени, не требовали подробнаго раскрытія и доказательства, представляются у него въ краткомъ и отрывочномъ видѣ.

Таковъ общій характеръ богословія св. Григорія. Ближайшее и подробное знакомство съ нимъ дастъ намъ разсмотрѣніе каждаго догмата въ отдѣльности.



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ СЕБѢ САМОМЪ.

ГЛАВА I.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ ЕГО СУЩЕСТВѢ

(о непостижимости существа Божія и о свойствахъ Божіихъ).

„Конечная цѣль бытія есть познаніе о Богѣ. Но чтобы стать богословомъ и достойнымъ Божества, необходимо соблюдать заповѣди и поступать по ихъ предписаніямъ, такъ какъ ступень, ведущая къ созерцанію Божества, есть нравственная дѣятельность“ [1]). Таковъ принципъ, положенный св. Григоріемъ въ основу его богословія, очевидно, въ противовѣсъ тому обычаю его современниковъ, по которому многіе изъ нихъ весьма легко относились къ дѣлу богопознанія и считали совершенно достаточнымъ только захотѣть, чтобы стать богословами. Вопреки этому убѣжденію своихъ современниковъ, св. Богословъ учитъ, что только посредствомъ святой и чистой жизни человѣкъ приближается къ Богу; только чистая душа можетъ созерцать чистѣйшее

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XX, n. 12, col. 1080 (t. XXXV): *τελεώτατον δὲ τῶν ὄντων γνῶσις Θεοῦ... Βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτὲ, καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε· διὰ τῶν προσταγμάτων ὅδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας.*

Божество, потому что, какъ, вообще, въ живомъ отношеніи можетъ находиться только сродное съ сроднымъ, такъ, въ частности, въ такомъ отношеніи съ Божествомъ можетъ находиться только богоподобное, и чѣмъ чище и свободнѣе отъ грѣховъ душа, тѣмъ совершеннѣе можетъ быть и ея познаніе о Богѣ, тѣмъ теснѣе можетъ быть и ея союзъ съ Нимъ. А такъ какъ чистота души и святость жизни—далеко не обыкновенныя качества у людей, то отсюда само собою слѣдуетъ, что далеко не всѣ люди способны къ созерцанію Божества, не всѣ могутъ мудрствовать о Богѣ. Самъ св. Григорій, благодаря глубоко—религіозному и благочестивому воспитанію, благодаря строгому самообразованію, продолжительному нравственному самоиспытанію и постоянному послушанію волѣ божественной, безъ сомнѣнія, чувствовалъ себя въ близкомъ и живомъ отношеніи къ высочайшему Существу и, слѣдовательно, способнымъ къ созерцанію Его. „Представивши себя въ живую жертву Богу",—какъ онъ самъ говоритъ о себѣ,—„или, лучше, содѣлавшись святымъ и живымъ храмомъ Бога живаго", онъ и приступаетъ къ проповѣдыванію ученія о Богѣ [1]).

Если св. Григорій представлялъ себя храмомъ живаго Бога и, слѣдовательно, находился въ ближайшемъ внутреннемъ общеніи съ Божествомъ, то отсюда уже само собою понятно, какъ онъ долженъ былъ относиться, прежде всего, къ истинѣ бытія Божія. Идея бытія Божія, присущая всякому человѣку, у него являлась, такъ сказать, постулятомъ всего его нравственнаго существа, и потому истина бытія Существа высочайшаго была для него выше всякаго сомнѣнія. Это внутреннее убѣжденіе въ бытіи Божіемъ дѣлало для св. Григорія излишними въ данномъ отношеніи всякіе логическіе доводы и философскія доказательства. Современ-

[1]) Orat. XX, n. 4, col. 1069 (t. XXXV).

ное ему богословское умозрѣніе, почти совсѣмъ не касавшееся этого пункта, также не давало повода распространяться о немъ православному богослову. Поэтому неудивительно, если св. Григорій въ своихъ теологическихъ изслѣдованіяхъ доказательствами бытія Божія специально нигдѣ не занимается, а ограничивается только краткими и случайными замѣчаніями о нихъ. Все, что онъ даетъ въ этомъ отношеніи, можетъ быть названо доказательствомъ космологическимъ въ связи съ физико-телеологическимъ. „Что Богъ существуетъ“,—говоритъ онъ во 2-мъ своемъ словѣ „о богословіи“,—„и что Онъ—творческая и промыслительная первопричина всего,—этому насъ учитъ и внѣшній опытъ (ὄψις) и естественнный законъ; — внѣшній опытъ, когда (нашъ) взоръ обращается къ видимому, которое такъ прекрасно устроено и совершаетъ свой путь, или, такъ сказать, неподвижно движется и несется;—естественный законъ, когда онъ побуждаетъ отъ видимаго и благоустроеннаго заключать къ ихъ Виновнику. Ибо какъ могло бы все это явиться и существовать, если бы не Богъ вызвалъ все къ бытію и управлялъ? Кто видитъ красиво отдѣланныя гусли, ихъ превосходное устройство и расположеніе, или слышитъ самую игру на гусляхъ, тотъ ничего другаго не представляетъ, кромѣ художника или игрока на гусляхъ, и къ нему обращаетъ мысль, хотя, быть можетъ, и не знаетъ его лично. Такъ точно и для насъ видна сила творческая, движущая и сохраняющая твореніе, хотя мыслію она и не постигается“ [1]).

Главное, что обращало на себя вниманіе св. Григорія въ ученіи о Богѣ вообще и чѣмъ онъ по преимуществу занимается,—это вопросъ о непостижимости существа Божія. Раскрытіе и уясненіе имъ послѣдняго, безъ сомнѣнія, было

---

[1]) Orat. XXVIII, n. 6, col. 32—33 (t. XXXVI). Ср. русск. перев. твор. св. Григорія Богослова. Ч. III, стр. 21.

вызвано современнымъ ему положеніемъ этого вопроса и появленіемъ еретическихъ (евноміанскихъ) мнѣній, извращавшихъ его въ самомъ основаніи. Въ противоположность еретическимъ заблужденіямъ, св. Григорій доказываетъ непостижимость существа Божія для человѣка въ настоящемъ, земномъ его состояніи и въ то же время раскрываетъ степень человѣческаго познанія о Богѣ. Чтобы познать Бога, для этого, по мнѣнію св. Григорія, человѣку необходимъ Духъ Божій, при содѣйствіи котораго только и можно о Богѣ и мыслить, и говорить, и слушать; ибо къ Чистому должно прикасаться одно чистое и Ему подобное" [1]). Богъ сообщаетъ человѣку какъ бытіе, такъ и познаніе о Себѣ и все, что мы приносимъ Ему [2]). Самъ же человѣкъ одними собственными силами не можетъ достигнуть истиннаго познанія о Богѣ. Правда, въ немъ есть нѣчто богоподобное и сродное съ Божествомъ, именно—разумъ [3]); но послѣдній не есть источникъ истиннаго богопознанія, а только органъ пониманія предметовъ божественныхъ и можетъ познавать Божество только въ той мѣрѣ, въ какой Оно Само сообщаетъ ему о Себѣ чрезъ свое откровеніе; самъ собою этотъ богодарованный и всѣмъ врожденный органъ можетъ только возводить человѣка къ Богу, т. е. къ признанію Его бытія [4]), но не можетъ постигнуть и опредѣлить, что такое Богъ по своей природѣ и существу [5]). Всѣ попытки его въ данномъ случаѣ

---

[1]) Orat. II, n. 39, c. 448 (t. XXXV):... *τοῦ Πνεύματος, ᾧ μόνῳ Θεὸς καὶ νοεῖται καὶ ἑρμηνεύεται καὶ ἀκούεται. Καθαρῷ γὰρ μόνον ἁπτέον τοῦ καθαροῦ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος.*

[2]) Orat. XIX, n. 8, col. 1052: *καὶ τὸ εἶναι ἡμῖν ἐκ Θεοῦ, καὶ τὸ εἰδέναι Θεὸν, καὶ αὐτὸ τὸ ἔχειν ὅ εἰσενέγκωμεν.*

[3]) Orat. XXVIII, n. 17, col. 48 (t. XXXVI):... *τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμετέρον νοῦν τε καὶ λόγον.*

[4]) Ibid., n. 16, col. 48.

[5]) Ibid.: *Θεὸν, ὅ τί ποτε μὲν ἔστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε οὔτε μὴν εὕρῃ.*

напрасны и не приводятъ ни къ какимъ положительнымъ результатамъ. Мало того: предоставленный самому себѣ, разумъ человѣческій въ своихъ изслѣдованіяхъ природы Божества можетъ уклоняться отъ истины и впадать въ грубыя заблужденія, какъ это ясно засвидѣтельствовало язычество съ его многоразличными религіозными культами [1]). Эти главныя мысли о богопознаніи св. Григорій развилъ съ особенною подробностію и обстоятельностію въ полемикѣ съ Евноміемъ по вопросу о постижимости существа Божія.

Однимъ изъ существенныхъ пунктовъ діалектической богословской системы Евномія было, какъ извѣстно, положеніе, что Божество познаваемо силою мышленія. Основываясь на этомъ положеніи, Евномій училъ, что сущность Божества вполнѣ доступна пониманію человѣческаго разума и вполнѣ можетъ быть выражена посредствомъ его логическихъ понятій и опредѣленій. Съ этой точки зрѣнія православное ученіе о непостижимости существа Божія ему представлялось совершенно несправедливымъ. Сверхъ того, понимая православное ученіе о непостижимости сущности Божества въ абсолютномъ смыслѣ, въ смыслѣ невозможности для человѣка познанія о Богѣ вообще, Евномій упрекалъ православныхъ въ томъ, что они покланяются Божеству, котораго совсѣмъ не знаютъ, и что, поэтому, они не заслуживаютъ даже названія „христіанъ". Защитникамъ православія, очевидно, не трудно было опровергнуть это возраженіе Евномія, вытекавшее изъ неправильнаго его пониманія православнаго ученія о непостижимости существа Божія и, въ то же время— разоблачить нелѣпость его горделиваго убѣжденія въ возможности полнаго познанія и опредѣленія божественной природы. Св. Григорій Богословъ съ полною основательностію доказываетъ непримѣнимость къ православному ученію

---

[1]) Ibid., n. 13—15, col. 44—45.

поставленнаго Евноміемъ возраженія и, въ противоположность евноміанскому заблужденію, раскрываетъ, въ чемъ именно состоитъ истинное ученіе о существѣ Божіемъ. По его ученію, Божество не есть нѣчто абсолютно—непостижимое для человѣка; но Оно въ то же время не можетъ быть и вполнѣ постигнуто и обнято человѣческою мыслію. Для насъ, прежде всего, постижимо, что Богъ *существуетъ*; мы познаемъ отчасти и то, что̀ такое Богъ. Но это знаніе несовершенно, далеко не исчерпываетъ всего божескаго существа и ограничивается только тѣмъ, что̀ Самъ Богъ открываетъ и сообщаетъ намъ о Себѣ [1]). Въ существѣ Божіемъ болѣе или менѣе открыта для нашего наблюденія и разумѣнія именно та сторона, которою Божество проявляетъ Себя въ мірѣ, отображая въ конечной формѣ свои свойства, по которымъ мы отчасти и гадательно можемъ судить о Его внутреннихъ совершенствахъ; словомъ, „для насъ видна Его сила творческая, движущая и сохраняющая твари“ [2]). Но это, по выраженію св. Григорія, только „тонкая струя и какъ-бы малый отблескъ великаго свѣта; такъ что если кто и позналъ Бога или засвидѣтельствовано, что онъ позналъ, то это познаніе приписывается ему въ томъ отношеніи, что сравнительно съ другимъ, не столько просвѣщеннымъ, онъ оказался причастникомъ бо́льшаго свѣта [3])“. Самое существо Божіе для насъ непостижимо и, слѣдовательно, невыразимо; „ибо“, по словамъ св. Григорія, „что̀ постигнуто умомъ, то человѣку, имѣющему не совсѣмъ поврежденный слухъ и тупой умъ, быть можетъ, объяснитъ и слово, если не вполнѣ, то, по крайней мѣрѣ, слабо [4])“. Съ этой точки зрѣнія св. Григорій не

---

[1]) Orat. XXVIII, n. 5, col. 32 (t. XXXVI).

[2]) Ibid.: col. 33: ἡμῖν τὸ ποιητικὸν δῆλον, καὶ τὸ κινοῦν, καὶ τηροῦν τὰ πεποιημένα.

[3]) Orat. XXVIII, n. 17, c. 48. Ср. русск. пер., ч. III, стр. 32.

[4]) Or. XXVIII, n. 4, c. 32.

соглашается съ Платономъ, — этимъ „языческимъ богословомъ", который утверждалъ, что „трудно познать Бога, а выразить Его невозможно [1])". По его мнѣнію, „обнять мыслію (τῇ διανοίᾳ, περιλαβεῖν) столь великій предметъ не имѣютъ силъ и средствъ не только люди ограниченнаго ума и обращенные къ земному, но даже люди весьма возвышенные и боголюбивые и вообще всякая рожденная природа, у которой этотъ мракъ—грубая плоть служитъ препятствіемъ къ уразумѣнію истины... Для насъ едва-ли возможно точное познаніе и тварей; но то естество, которое выше ихъ и отъ котораго онѣ получили начало, въ сравненіи съ ними, гораздо невмѣстимѣе и непостижимѣе для ума [2])". Полное знаніе божественнаго существа св. Григорій не осмѣливается приписать даже природамъ высшимъ и духовнымъ (ангеламъ), „которыя, будучи ближе къ Богу и озаряясь всецѣлымъ свѣтомъ, быть можетъ, видятъ Его, если не вполнѣ, то совершеннѣе и яснѣе (ἐκτυπώτερον), нежели мы и притомъ, смотря по чину, одни болѣе, другіе менѣе [3])".

Будучи непостижимымъ въ своемъ существѣ, Богъ, по ученію св. Григорія, не можетъ быть ничѣмъ и опредѣленъ. Конечный человѣческій разумъ не въ силахъ составить себѣ какое-либо опредѣленное понятіе или представленіе о Безконечномъ. Въ самомъ дѣлѣ,—говоритъ св. Богословъ,—какое понятіе можно составить о Богѣ, если слѣдовать по пути умозрѣнія? Безъ сомнѣнія, Онъ не есть тѣло, потому что, въ противномъ случаѣ, Онъ не былъ бы безконечнымъ, безпредѣльнымъ, неограниченнымъ, неосязаемымъ и невидимымъ; притомъ съ понятіемъ тѣлесности соединяется представленіе о сложности, борьбѣ между различными ея элементами, раз-

---

[1]) Св. Григорій, напротивъ, говоритъ: *φράσαι μὲν (Θεὸν), ἀδύνατον· νοῆσαι δὲ, ἀδυνατώτερον* (or. XXVIII, n. 4, c. 29).

[2]) Or. XXVIII, n. 4, c. 32.

[3]) Ibidem.

дѣленіи и разрушеніи, что̀, конечно, несвойственно Божеству и первому естеству [1]). Допустимъ, что Богъ—тѣло нематеріальное и притомъ, какъ нѣкоторые думаютъ, пятое и круговращающееся. Но къ какому роду движимыхъ будетъ принадлежать это тѣло? Приписывать ему движеніе одинаковое съ другими тѣлами значило бы ставить Творца на ряду съ тварями; притомъ здѣсь являются вопросы: „чѣмъ движется это тѣло и чѣмъ движется вообще все? Чѣмъ движется и то, отъ чего движется все? А потомъ, что̀ движетъ и это самое“?—и т. д. до безконечности. Нельзя также представить это тѣло какимъ-либо инымъ, напримѣръ, ангельскимъ, потому что ни откуда неизвѣстно, что ангелы тѣлесны; притомъ приписывать Божеству тѣло ангельское значило бы сравнивать Его съ ангелами, служебными Ему духами. Если же, наконецъ, предположить въ Богѣ тѣло выше ангельскаго, то этимъ открывается возможность къ предположенію безчисленнаго количества тѣлъ „и такая бездна пустословія, въ которой нельзя будетъ остановиться нигдѣ [2])“. Остается, по мнѣнію св. Григорія, допустить одно: „Богъ безтѣлесенъ [3])“. Но это опредѣленіе отрицательное; „оно не выражаетъ и не обнимаетъ сущности Божества, равно какъ не обнимаютъ Его сущности понятія: нерожденъ, безначаленъ, неизмѣняемъ, нетлѣненъ и проч., что̀ еще говорятъ о Богѣ и Его свойствахъ [4])“. Всѣ эти отрицательныя опредѣленія, по словамъ св. Григорія, не выражаютъ природы и сущности Божества, потому что, для опредѣленія послѣднихъ, недостаточно только сказать, что̀ Оно *не есть*, а, напро-

---

[1]) Ibid., n. 7, col. 33.

[2]) Ibid., n. 8, col. 36.

[3]) Ibid., n. 9, col. 36: *λείπεται δὴ ἀσώματον (Θεὸν) ὑπολαμβάνειν.*

[4]) Ibid.: *οὔπω μὲν οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παραστατικόν τε καὶ περιεκτικὸν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ ἄναρχον, καὶ τὸ ἀναλλοίωτον, καὶ τὸ ἄφθαρτον, καὶ ὅσα περὶ Θεοῦ, ἢ περὶ Θεὸν εἶναι λέγεται.*

тивъ, къ тому, что̀ Оно не есть, необходимо прибавить и то, что̀ Оно *есть*. Въ противномъ случаѣ, было бы нѣчто подобное тому, какъ „если бы кто на вопросъ: сколько составитъ дважды пять? отвѣчалъ: не два, не три, не четыре, не пять, не двадцать, не тридцать, словомъ, ни одно изъ чиселъ, заключающихся въ десяткѣ или въ десяткахъ, но не сказалъ бы: это составитъ десять, т. е. не остановилъ бы мысли спрашивающаго на самомъ искомомъ. Ибо, какъ всякому ясно, гораздо легче и скорѣе посредствомъ того, что̀ есть, указать въ предметѣ и то, что̀ онъ не есть, нежели посредствомъ отрицанія того, что̀ онъ не есть (ἐκ τοῦ ἀνελεῖν ἃ μὴ ἔστιν), опредѣлить, что̀ онъ есть; [1]) т. е., если бы у насъ было положительное знаніе о существѣ Божіемъ, то отсюда уже само собою получилось бы и отрицательное; между тѣмъ какъ самыя обширныя отрицательныя опредѣленія никогда не дадутъ положительнаго знанія о Богѣ. Но положительныхъ понятій, которыя бы вполнѣ обнимали и опредѣляли сущность и природу Божества, мы, по словамъ св. Григорія, не имѣемъ. Будучи непостижимымъ, Божество не можетъ быть выражено никакимъ словомъ; для него нельзя найти никакого, вполнѣ соотвѣтствующаго Ему, имени: Оно неименуемо (ἀκατονόμαστον). „Какъ никто и и никогда не вдыхалъ всего воздуха“, говоритъ Богословъ, „такъ точно ни умъ не вмѣщалъ вполнѣ, ни голосъ не обнималъ Божіей сущности [2])“. Что же касается понятій и наименованій Божества, образуемыхъ человѣческимъ разумомъ, каковы, напримѣръ, духъ, свѣтъ, огонь, любовь, мудрость, умъ, слово и т. п., то они, по мнѣнію св. Григорія, далеко несовершенны и недостаточны для полнаго опредѣленія и

---

[1]) Ibid., col. 37.

[2]) Orat. XXX, n. 17, col. 125 (t. XXXVI): οὔτε γὰρ ἀέρα τις ἔπνευσεν ὅλον πώποτε, οὔτε οὐσίαν Θεοῦ παντελῶς, ἢ νοῦς ἐχώρησεν, ἢ φωνὴ περιέλαβεν.

выраженія Божества, такъ какъ съ одними изъ нихъ,—напримѣръ, съ понятіями свѣта и огня,—соединяется представленіе о чемъ-то матеріальномъ, а съ другими,—напр., съ понятіями духа, мудрости, ума, любви и т. п.,—соединяются представленія антропоморфическія [1]). Всѣ эти понятія и представленія—образныя и символическія, а потому не приложимы въ собственномъ смѣслѣ къ божескому существу. Они не могутъ выразить природы Божества даже и во всей своей совокупности; ибо „какъ единое, по природѣ своей несложное и неизобразимое, будетъ заключать всѣ эти образы и—каждый въ совершенствѣ [2])“? Какъ на сравнительно лучшія понятія для выраженія сущности Божества, св. Григорій указываетъ на имена: *Сый* (ὁ ὤν) и *Богъ* (ὁ Θεός), причемъ первое наименованіе предпочитаетъ послѣднему не потому только, что Самъ Богъ нарекъ Себѣ это имя (Исх. III, 14), но и потому, что наименованіе это мы находимъ болѣе всего свойственнымъ Богу. „Мы ищемъ“, говоритъ онъ „имени которымъ выражалось бы естество Божіе или Его самобытность и независимость отъ чего-либо другаго; *Сый* же

[1]) Orat. XXVIII, n. 13. col. 41 и 44: «можешь-ли ты», спрашиваетъ св. Григорій, «представить себѣ духъ безъ движенія и развитія, или огонь безъ вещества, безъ движенія вверхъ, безъ свойственнаго ему цвѣта и вида, или свѣтъ безъ воздуха, отдѣльно отъ того, что̀ какъ-бы рождаетъ его и освѣщаетъ? А какъ представить умъ? Не пребывающимъ-ли въ чемъ—либо другомъ? И мысли его, покоющіяся или обнаруживающіяся, не движенія-ли? Представляешь-ли себѣ какое-нибудь слово, кромѣ того, которое или покоится въ насъ, или обнаруживается, погожу сказать—изчезаетъ? И мудрость, по твоему пониманію, что̀, какъ не умѣнье разсуждать о предметахъ божескихъ или человѣческихъ? А правда и любовь не прекрасныя-ли настроенія, изъ которыхъ одна противодѣйствуетъ неправдѣ, а другая ненависти, и которыя, какъ сами бываютъ сильнѣе и слабѣе, возникаютъ и прекращаются, такими и насъ дѣлаютъ и измѣняютъ, производя въ насъ то же, что̀ краски въ тѣлахъ»? Ср. русск. перев. твор. св. Григорія Богослова, ч. III, стр. 29.

[2]) Ibid., col. 44: *Πῶς ταῦτα πάντα, καὶ τελείως ἕκαστον τὸ ἐν τῇ φύσῃ ἀσύνθετον καὶ ἀνείκαστον;*

и есть на самомъ дѣлѣ имя, собственно принадлежащее Богу, и—всецѣло Ему одному, а не кому-либо прежде или послѣ Него [1])". А имя „Богъ", по мнѣнію св. Григорія, производное и относительное, какъ и имя „Господь" (κύριος), принадлежащее также къ наименованіемъ Божіимъ [2]).

Показавъ, такимъ образомъ, невозможность для человѣка полнаго познанія существа Божія и опредѣленія его посредствомъ логическихъ понятій, св. Григорій старался также представить нѣкоторыя доказательства въ пользу православнаго ученія о непостижимости существа Божія. Раскрытіемъ и уясненіемъ этого вопроса, правда, нигдѣ спеціально онъ не занимается, но изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его произведеній нельзя не видѣть, какія соображенія въ данномъ отношеніи служили ему основаніемъ. Прежде всего, невозможность полнаго и совершеннаго познанія безконечнаго Существа, по его мнѣнію, обусловливается уже самою природою *конечнаго* человѣческаго духа. Конечное никогда не можетъ вполнѣ обнять безконечнаго; въ противномъ случаѣ, безконечное должно ограничиться и, такимъ образомъ, не будетъ уже безконечнымъ. Поэтому, нѣтъ никакого основанія приписывать конечному человѣческому разуму полное и совершенное познаніе Божества. „Божество", говоритъ св. Григорій, „необходимо будетъ ограничено, если будетъ постигнуто мыслію, ибо и постижимость есть видъ ограни-

---

[1]) Orat. XXX, n. 18, col. 128:.. *ἡμεῖς δε φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ᾗ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτὸ, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον· τὸ δε ὂν, ἴδιον ὄντως Θεοῦ, καὶ ὅλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτὸν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται περατούμενον ἢ περικοπτόμενον.*

[2]) Чтобы показать недостаточность имени «*ὁ Θεὸς*» для выраженія сущности Божества, св. Григорій, между прочимъ, указываетъ на то, что имя это, обыкновенно, производятъ отъ «*θέειν*» (бѣжать), чѣмъ обозначается постоянное движеніе, или—отъ «*αἴθειν*» (жечь), потому что Богъ истребляетъ всякое зло и въ Писаніи называется «истребительнымъ огнемъ» (Второз. IV, 24).

ченія [1])". Въ силу своей конечности и ограниченности, духъ человѣческій, по воззрѣнію св. Григорія, не можетъ проникнуть не только въ сущность Безконечнаго, но и въ сущность многихъ конечныхъ вещей. Сколько непонятнаго и необъяснимаго для него представляетъ видимая природа! Какъ мало, напримѣръ, онъ знаетъ о естествѣ человѣческомъ, въ которомъ смертное соединено съ безсмертнымъ! Какъ много непонятныхъ для него явленій въ царствѣ животномъ, растительномъ, въ пространствѣ воздушномъ, на небесахъ и въ мірѣ духовъ, гдѣ водитъ человѣка болѣе вѣра, нежели разумъ!.. Если же—заключаетъ Богословъ—выше человѣческаго ума естество вторичныхъ существъ, то тѣмъ болѣе должно быть непостижимымъ для него естества Перваго и Единаго [2]). Другимъ препятствіемъ къ полному и совершенному богопознанію человѣческому духу служитъ, по мнѣнію св. Григорія, *связь его съ тѣломъ*. Въ силу этой связи человѣческій духъ пріобрѣтаетъ всякое знаніе не иначе, какъ путемъ наблюденія и чувственнаго опыта; Богъ же, какъ Существо сверхчувственное, не можетъ быть предметомъ опыта и наблюденія, а потому въ существѣ своемъ и не можетъ быть познаваемъ. Тѣло, находясь между конечнымъ духомъ и чуждымъ всякой матеріальности Божествомъ, препятствуетъ духовному оку воспринимать въ совершенной ясности лучи божественнаго свѣта [3]), и, какъ бы ни старался человѣческій умъ въ своемъ созерцаніи Божества выйти изъ круга конечности и матеріальности, онъ никогда не можетъ освободиться отъ вліянія чувственнаго опыта и свя-

---

[1]) Orat. XXVIII, n. 10, col. 40: *καὶ οὔπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ Θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν· ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις.*

[2]) Ibid., n. 21—31, col. 53 sqq.

[3]) Ibid., n. 4, col. 32. Нѣсколько ниже св. Григорій сравниваетъ этотъ тѣлесный мракъ (*ὁ σωματικὸς οὗτος γνόφος*) съ облакомъ, которое нѣкогда стояло между Евреями и Египтянами (ibid., p. 12, c. 41).

занныхъ съ нимъ формъ мышленія. „Какъ невозможно“, говоритъ св. Григорій, „обогнать свою тѣнь, сколько бы кто ни спѣшилъ, потому что она настолько же подается впередъ, насколько бываетъ достигнута, или какъ зрѣніе не можетъ войти въ соприкосновеніе съ видимыми предметами безъ посредства свѣта и воздуха, какъ рыбы не могутъ жить внѣ воды,—такъ и находящемуся въ тѣлѣ нѣтъ никакой возможности входить въ общеніе съ умосозерцаемымъ безъ посредства чего—либо тѣлеснаго, потому что, сколько бы ни усиливался умъ прилѣпиться къ сродному и невидимому, отрѣшаясь какъ можно болѣе отъ видимаго и сосредоточиваясь въ самомъ себѣ, всегда привзойдетъ что—нибудь наше [1])“. Наконецъ, существеннымъ препятствіемъ къ совершеннѣйшему богопознанію св. Григорій признавалъ и *грѣхи* человѣческіе. Такъ какъ, по его воззрѣнію, только чистый и святой умъ можетъ мудрствовать о Богѣ, „для нечистаго же, быть можетъ, не безопасно и прикоснуться къ Чистому [2])“, а духовная природа у всѣхъ людей омрачена грѣхами, то отсюда съ необходимостію слѣдуетъ, что полное и совершеннѣйшее познаніе о Богѣ для людей невозможно.

Впрочемъ, отрицая возможность полнаго и совершеннѣйшаго познанія о Богѣ для человѣка въ настоящемъ его состояніи, св. Григорій далекъ былъ отъ мысли, что человѣкъ уже навсегда лишенъ возможности этого богопознанія. Напротивъ, онъ вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ (1 Кор. XIII, 12) училъ, что если совершеннѣйшее познаніе о Богѣ для человѣка невозможно въ земномъ его состояніи, то онъ достигнетъ его, насколько это для него возможно, въ будущей, загробной жизни, когда душа, освободившись отъ грѣ-

---

[1]) Ibid., n. 12, col. 41. Cf. ibid., n. 13, c. 44 et n. 21, c. 53.

[2]) Orat. XXXVII, n. 3, col. 13: *μὴ καθαρῷ γὰρ ἅπτεσθαι καθαροῦ τυχὸν οὐδὲ ἀσφαλές*. Orat. XX., n. 12, col. 1080 (tom. XXXV).

ховъ и отъ узъ тѣла, вознесется къ свободному и безконечному бытію. Только участниками этого познанія могутъ быть одни праведники: обѣщанное имъ небесное царство, по мнѣнію св. Григорія, и состоитъ именно въ достиженіи совершеннѣйшаго познанія и чистѣйшаго созерцанія Бога [1]). „Что̀ такое Богъ по своей природѣ и существу",—говоритъ Богословъ въ одномъ мѣстѣ, указывая на возможность полнаго богопознанія для человѣка на небесахъ,—„этого никто изъ людей никогда не постигалъ и, конечно, не постигнетъ; а если и постигнетъ когда-нибудь, то объ этомъ пусть изслѣдуютъ и философствуютъ желающіе. А по моему мнѣнію, онъ постигнетъ тогда, когда это богоподобное и божественное, т. е. нашъ разумъ и слово, соединится съ сроднымъ себѣ, когда образъ взойдетъ къ Первообразу, къ которому теперь онъ стремится. Это-то, мнѣ кажется, и выражается въ томъ мудромъ ученіи, по которому мы познаемъ нѣкогда, сколько сами познаны" (1 Кор. XIII, 12) [2]).

Кромѣ указанныхъ причинъ невозможности для человѣка въ его настоящей, земной жизни постигнуть существо Божіе, св. Григорій Богословъ высказываетъ и нѣкоторыя другія причины—чисто уже моральнаго свойства. Причина непостижимости для людей высочайшаго Существа заключается, по его мнѣнію, не въ зависти Божества, потому что въ безстрастномъ, единомъ благомъ и высшемъ естествѣ не можетъ быть зависти, и особенно—къ такой твари, которая для Бога дороже всѣхъ другихъ тварей. Причиною непостижимости Божества, далѣе, не можетъ быть честь и слава Его, потому что непостижимость не можетъ придать высоты

[1]) Orat. XX, n. 12, col. 1080 (t XXXV).

[2]) Orat. XXVIII, n. 17, col. 48 (t. XXXVI). Ту же самую истину возможности познанія Божества въ Самомъ Себѣ для праведниковъ въ будущей жизни св. Григорій указываетъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ твореній, напр., orat. XXIX, n. 8, c. 84 et cet.

и величія, и пролагать себѣ путь къ достоинству тѣмъ, чтобы быть для другихъ непостижимымъ, не свойственно не только Богу, но и хотя сколько-нибудь благонравному человѣку. Основанія непостижимости существа Божія, по мнѣнію св. Григорія, заключаются въ свойствахъ самой природы человѣка. Она необходима, по словамъ Богослова, вопервыхъ, для того, „чтобы удобство пріобрѣтенія не дѣлало удобною и потерю пріобрѣтеннаго, такъ какъ, обыкновенно, съ трудомъ пріобрѣтенное мы легче у себя удерживаемъ, а легко пріобрѣтеннымъ скорѣе пренебрегаемъ, по самой возможности пріобрѣсть снова". Потомъ, непостижимость божественнаго существа, по словамъ св. Богослова, нужна и въ тѣхъ видахъ, „чтобы намъ не подвергнуться одной участи съ падшимъ денницею, чтобы, воспринявъ свѣтъ во всей полнотѣ, намъ *не ожесточить выи предъ Господемъ Вседержителемъ* (Іов. XV, 25) и вслѣдствіе гордости не пасть самымъ жалкимъ паденіемъ". Наконецъ, она необходима, по мнѣнію св. Григорія, и потому, чтобы „людямъ, здѣсь очистившимся и терпѣливо ожидавшимъ исполненія желаемаго, и тамъ оставалось нѣчто въ награду за трудолюбіе и чистую жизнь" [1]).

Но если Богъ непостижимъ въ своемъ существѣ, то, съ другой стороны, по ученію св. Григорія, въ Немъ есть нѣчто такое, что Онъ открываетъ намъ въ мірѣ, въ чемъ проявляетъ Себя и посредствомъ чего мы можемъ составить о Немъ, хотя слабое и далеко несовершенное представленіе [2]). Это — свойства Его, о которыхъ мы узнаемъ изъ отношеній Его къ конечному міру и о которыхъ мы можемъ составить себѣ нѣкоторое понятіе на основаніи конечныхъ отношеній. Напрасно мы стали бы искать у св. Григорія

[1]) Orat. XXVIII, n. 11—12, col. 40—41.
[2]) Ibid., n. 5, col. 32.

полнаго и подробнаго раскрытія божественныхъ свойствъ, упоминаемыхъ въ св. Писаніи. Подобно другимъ богословамъ своего времени, онъ ограничился только указаніемъ на нихъ, и только въ отношеніи къ нѣкоторымъ изъ нихъ мы находимъ у него краткія доказательства принадлежности ихъ высочайшему Существу, или замѣчанія о способѣ представленія ихъ въ субстанціи Божества. Главнѣйшія изъ свойствъ Божіихъ, на которыхъ св. Григорій останавливается сравнительно дольше въ своихъ произведеніяхъ, суть: духовность или безтѣлесность Божества, Его самобытность или вѣчность, безпредѣльность или независимость въ пространственномъ отношеніи, благость или любовь и совершеннѣйшая святость.

Духовность или *безтѣлесность* Божества, по ученію св. Григорія, должна быть приписана и дѣйствительно принадлежитъ Божеству, какъ необходимое слѣдствіе, вытекающее изъ понятія объ абсолютномъ совершенствѣ высочайшаго Существа. Абсолютно высочайшее и совершеннѣйшее не можетъ быть чѣмъ-либо такимъ, что сложено изъ различныхъ элементовъ, что снова разложимо и разрушимо,—это свойства матеріи; но оно должно быть выше матеріи. Кромѣ того, матеріальность не можетъ быть приписана Божеству на основаніи другихъ Его свойствъ: „Божество безконечно, безпредѣльно, неосязаемо и невидимо. Ужели же могутъ быть такія тѣла? [1]“.

Отношеніе Бога къ пространству опредѣляется у св. Григорія, какъ *безпредѣльность* или *независимость отъ пространственныхъ условій*. Что Божество чуждо всякихъ пространственныхъ ограниченій, — это, говоритъ Богословъ, вполнѣ понятно для нашего разума, потому что, въ противномъ случаѣ, оно было бы существомъ конечнымъ и ограниченнымъ [2]). Но ближайшее и болѣе ясное пониманіе и

---

[1]) Ibid., n. 7, col. 33.
[2]) Orat. XXVIII, teologica secunda, n. 8, col. 33.

объясненіе этого божественнаго свойства представляется св. Григорію труднымъ и превышающимъ человѣческое разумѣніе, что̀ онъ и показываетъ въ слѣдующемъ софизмѣ. На вопросъ: гдѣ существуетъ Богъ? можетъ быть данъ — говоритъ онъ — двоякій отвѣтъ: Онъ или нигдѣ, или гдѣ-нибудь. Въ первомъ случаѣ намъ могутъ возразить: значитъ, Богъ то же, что̀ несуществующее? ибо послѣднее также нигдѣ не существуетъ. А во второмъ случаѣ представляются новыя затрудненія. Если Богъ существуетъ гдѣ-нибудь, то Онъ, безъ сомнѣнія, или въ мірѣ, или выше міра. Если Онъ въ мірѣ, то или въ какой-либо одной части его, или повсюду. Но въ томъ и другомъ случаѣ Онъ будетъ ограничиваться, какъ содержимое содержащимъ. Притомъ здѣсь также не мало затруднитъ вопросъ: гдѣ былъ Богъ, пока міра еще не было? Если же Богъ существуетъ выше міра, то гдѣ же именно? Въ этомъ случаѣ необходимъ предѣлъ, который бы раздѣлялъ и разграничивалъ міръ и то, что̀ выше міра; иначе сказать: необходима среда, которою бы ограничивался Богъ и міръ. Всѣ эти трудности—заключаетъ Богословъ — показываютъ, что свойства божественныя для насъ непостижимы, какъ скоро мы захотимъ составить себѣ о нихъ ясныя представленія; въ данномъ случаѣ можно утверждать одно только, что Богъ выше всякихъ пространственныхъ отношеній [1]).

Отношеніе Бога ко времени св. Григорій обозначаетъ *вѣчностію* или *самобытностію*, т. е. такимъ свойствомъ, по которому Богъ существуетъ отъ вѣчности и имѣетъ основаніе бытія въ Себѣ Самомъ [2]). Въ опредѣленіи этого свой-

---

[1]) Orat. XXVIII, n. 10, col. 37.

[2]) Отрицательную сторону этого свойства,— что начало бытія Божія лежитъ не въ иномъ какомъ-либо существѣ, что Богъ безначаленъ и безпричиненъ (ἄναρχος καὶ ἀναίτιος), — св. отецъ указываетъ неоднократно во многихъ мѣстахъ своихъ твореній, напр., orat. XXX, n. 2, c. 105; or. XXVIII, n. 8, c. 36 et cet.

ства онъ выходитъ изъ понятія времени вообще и отношенія его къ конечнымъ вещамъ, и отсюда уже, путемъ отрицанія въ Существѣ безконечномъ всякихъ условій времени, приходитъ къ признанію Его бытія вѣчнымъ и абсолютнымъ. Если время, по Аристотелю, есть мѣра, которою опредѣляется движеніе вещей, то оно можетъ имѣть примѣненіе только именно къ вещамъ, въ которыхъ различаются начало и конецъ, и гдѣ оно можетъ измѣрять это движеніе. Отсюда, если съ понятіемъ времени соединяется понятіе о несовершенствѣ и ограниченности конечнаго, то въ отношеніи къ Существу совершеннѣйшему и неограниченному оно должно быть отвергнуто, или—другими словами—Божеству необходимо приписать вѣчность, которая совершенно справедливо опредѣляется, какъ отрицаніе начала и конца. Но такъ какъ, съ другой стороны, движеніе вещей опредѣляется отношеніемъ двухъ моментовъ—прошедшаго и будущаго, то съ отрицаніемъ времени отрицаются и эти два момента, и вѣчность получаетъ значеніе нераздѣльнаго настоящаго. Эти именно идеи проводитъ и св. Назіанзинъ въ ученіи о вѣчности Божества. „Богъ всегда былъ, есть и будетъ", говоритъ онъ, „или, лучше, Онъ всегда существуетъ; ибо выраженія: *былъ* и *будетъ* обозначаютъ дѣленія нашего времени и свойственны природѣ измѣняемой; но Богъ — *Сый*, и Онъ такъ называетъ Себя Самъ, бесѣдуя на горѣ съ Моѵсеемъ (Исх. III, 14), потому что, соединяя въ Себѣ все, Онъ имѣетъ бытіе безначальное и безконечное и представляетъ Собою какъ-бы нѣкоторое безмѣрное и безпредѣльное море естества, простирающееся за предѣлы всякаго представленія о времени и естествѣ" [1]). Нѣсколько ниже Богословъ продолжаетъ: „вѣчность—ни время, ни часть времени, потому что она неизмѣрима; но что для насъ время,

---

[1]) Orat. XXXVIII, n. 7, col. 317. Cf. orat. XLV, n. 3, col. 625.

измѣряемое теченіемъ солнца, то для вѣчныхъ вѣчность, нѣчто соединенное съ вѣчно существующимъ и какъ-бы нѣкоторое временное движеніе и разстояніе“ [1]). Какъ видно, и здѣсь св. отецъ представляетъ вѣчность, какъ отрицаніе времени или какъ бытіе превысшее всякаго времени, не отрицая при этомъ въ Богѣ движенія и жизни. Движеніе и жизнь, — если перенести эти понятія на Божество,—совершаются въ Немъ безъ перехода изъ будущаго въ прошедшее. Въ Богѣ нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а только одно настоящее, потому что въ Немъ все соединено въ одно. На вопросъ: что̀ дѣлалъ Богъ до творенія міра? св. Григорій находитъ возможнымъ дать только одинъ отвѣтъ: тогда Онъ созерцалъ въ идеѣ вещи, которымъ хотѣлъ дать нѣкогда дѣйствительное бытіе, но созерцалъ не въ порядкѣ времени, а вдругъ, какъ это совмѣщалось въ сущности высочайшаго Божества [2]). Для обозначенія вѣчности или самобытности Божества св. Григорій находитъ наиболѣе соотвѣтствующимъ выраженіе *Сый* (ὁ ὢν), которому, какъ мы уже замѣтили выше, онъ отдаетъ преимущество предъ всѣми другими именами Божіими, считая его нѣкоторымъ образомъ даже наименованіемъ сущности Божества, такъ какъ оно принадлежитъ собственно и всецѣло одному Божеству и не примѣнимо болѣе ни къ кому [3]).

Изъ другихъ свойствъ св. Григорій въ особенности отличаетъ въ Богѣ Его отеческую *любовь*, внутреннюю гармонію или *единство* и Его совершеннѣйшую *святость*, возвышающуюся надъ всякимъ зломъ. „Если бы кто спросилъ насъ“, — говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, — „что̀ мы почитаемъ и чему покланяемся, то мы, не задумываясь, отвѣ-

[1]) Ibid., n. 8, col. 320.

[2]) Carmen dogmaticum IV, de mundo, vv. 63—69, col. 420—421 (t. XXXVII).

[3]) Orat XXX, n. 18, col. 125 et 128 (t. XXXVI)

тили бы—любовь, потому, что, по выраженію Св. Духа, *Богъ* нашъ *любы есть* (1 Іоан. IV, 8), и это наименованіе благоугоднѣе ему всякаго другаго“ [1]). Столько же приличнымъ и благоугоднымъ высочайшему Существу св. Назіанзинъ находитъ и наименованіе *единства* и *согласія* Божества съ Самимъ Собою. „Въ Божествѣ“, говоритъ онъ, „нѣтъ разногласія, нѣтъ и раздѣленія, — такъ какъ раздѣленіе — слѣдствіе несогласія, — напротивъ, въ Немъ такое согласіе съ Самимъ Собою и со всѣмъ другимъ, что изъ всѣхъ приписываемыхъ Ему именъ не только на ряду съ другими, но и предпочтительно предъ другими болѣе всего прилично Ему именно это наименованіе (согласіе); ибо Онъ называется *миромъ* (Ефес. II, 14), *любовію* (Іоан. IV, 8. 16) и тому подобными именами“ [2]). Наконецъ, при всѣхъ указанныхъ свойствахъ, „Божество“, по ученію св. Григорія, „свято и чуждо всякаго зла, такъ какъ Оно, по природѣ своей, добро; причина же зла находится въ томъ, кто избираетъ его“ [3]).

Въ ученіи о свойствахъ Божіихъ весьма важенъ вопросъ о значеніи свойствъ и объ отношеніи ихъ къ сущности Божества. Такъ какъ свойства существа Божія суть только внѣшнія отображенія его въ мірѣ, и такъ какъ мы познаемъ ихъ не иначе, какъ только при посредствѣ міра и по аналогіи съ міромъ, то является вопросъ: имѣютъ ли они какое-либо внутреннее отношеніе къ самому существу Божію? Выражаютъ-ли они собою что-либо дѣйствительно находящееся внутри этого существа и ему существенно принадлежащее? Не выражаютъ-ли они собою однихъ только внѣшнихъ отношеній Бога къ міру, ничего не указывая и не опредѣляя въ существѣ Его? Или же, наконецъ, не суть-ли

---

[1]) Orat. XXII, n. 4, col. 1136 (t. XXXV.

[2]) Orat. VI, n. 12, col. 737.

[3]) Orat. IV, n. 47, col. 572: *ἀναίτιον γὰρ παντάπασι κακῶν τὸ Θεῖον, ἀγαθὸν τῇ φύσει τυγχάνον, καὶ τοῦ προελομένου τὰ τῆς κακίας.*

они однѣ только формы конечнаго мышленія, подъ которыми ограниченный разумъ по необходимости представляетъ безконечное существо Божіе, тогда какъ оно на самомъ дѣлѣ стоитъ выше всѣхъ этихъ формъ и не заключаетъ въ себѣ ничего соотвѣтствующаго имъ [1])?

Уже древніе отцы и учители Церкви, раскрывая ученіе о значеніи свойствъ Божіихъ въ виду двухъ крайнихъ и ложныхъ на этотъ предметъ воззрѣній, — съ одной стороны грубо-антропоморфическаго, всецѣло переносившаго на Бога всѣ черты, заимствуемыя изъ міра, а съ другой—воззрѣнія абстрактно-идеалистическаго, безусловно отрицавшаго въ Богѣ все, открываемое Имъ въ мірѣ, — ясно выразили свой взглядъ на значеніе божественныхъ свойствъ въ отношеніи ихъ къ существу Божію. По ихъ мнѣнію, свойства, приписываемыя Богу по сравненію Его съ міромъ, не суть собственно свойства существа Божія, а только наименованіе Его дѣлъ и благодѣяній, что они обозначаютъ и опредѣляютъ собою не самое существо Божіе, а только различныя отношенія Его къ міру, и что, наконецъ, нѣтъ ни одного изъ свойствъ или именъ, которое бы могло съ точностію и положительностію выразить и опредѣлить собою самое существо Божіе. Но, съ другой стороны, чтобы спасти идею истиннаго и живаго Бога и избѣжать одного абстрактнаго представленія о Богѣ, какъ о какомъ-то безусловно неопредѣленномъ и безкачественномъ существѣ, они становились на другую точку зрѣнія и утверждали, что свойства, приписываемыя Богу, хотя обозначаютъ собственно различныя отношенія Его къ міру, а не самое Его существо, но тѣмъ не менѣе они необходимо предполагаютъ для себя дѣйствительное основаніе въ самомъ существѣ, и здѣсь не лживо и не об-

[1]) *Архим. Сильвестръ.* Опытъ православнаго догматическаго богословія (съ историческимъ изложеніемъ догматовъ). Т. II, стр 5. Кіевъ. 1881.

манчиво предполагаются, а дѣйствительно существуютъ, только, конечно, не въ томъ ограниченномъ видѣ, въ какомъ являются въ мірѣ и познаются людьми, а въ видѣ первообразномъ и достойномъ безконечнаго существа Божія [1]).

Въ четвертомъ вѣкѣ отцы и учители Церкви должны были раскрывать ученіе о значеніи свойствъ Божіихъ въ виду аріанской или, точнѣе, евноміанской ереси, усиливавшейся, въ интересахъ своего ученія о Сынѣ Божіемъ, а также въ интересахъ своего дуалистическаго воззрѣнія на Божество, поколебать и ниспровергнуть дѣйствительное значеніе приписываемыхъ Богу свойствъ. Мы видѣли [2]), какъ рѣшали вопросъ о значеніи свойствъ Божіихъ и отношеніи ихъ къ сущности Божества свв. Аѳанасій Александрійскій, Василій Великій и Григорій Нисскій. Св. Григорій Богословъ, раскрывавшій ученіе о Богѣ и Его свойствахъ при тѣхъ же условіяхъ, при какихъ и упомянутые св. отцы, естественно, долженъ былъ разсматривать вопросъ о значеніи божественныхъ свойствъ съ тѣхъ же самыхъ сторонъ, и его ученіе въ этомъ отношеніи, вообще не отличающееся полнотою и подробностію, представляетъ собою не что иное, какъ только повтореніе изложенныхъ нами воззрѣній современныхъ ему отцевъ. Прежде всего, — какъ мы уже видѣли, — онъ строго различаетъ въ Богѣ двѣ стороны: внутреннюю или бытіе Бога въ себѣ Самомъ, что̀ составляетъ собственно Его сущность, и внѣшнюю или откровенія Его въ мірѣ, въ которомъ мы познаемъ Его свойства. Первая сама въ себѣ недоступна конечному человѣческому знанію, вторая же отчасти познается человѣческимъ умомъ по ана-

---

[1]) Такія воззрѣнія на значеніе свойствъ Божіихъ можно найти въ сочиненіяхъ св. Іустина Философа, Ѳеофила Антіохійскаго, Минуція Феликса, Климента Александрійскаго, Оригена и др. отцевъ и учителей Церкви первыхъ трехъ вѣковъ. Цит. въ упомянутомъ сочиненіи *Архим. Сильвестра*, стр. 10—23.

[2]) См. стр. 59—65.

логіи съ явленіями міра конечнаго. Но обѣ эти стороны существуютъ въ Богѣ не отдѣльно одна отъ другой, а составляютъ собою полное внутреннее существо. „Божество, обнимающее собою все бытіе“, по выраженію св. Назіанзина, „есть какъ-бы нѣкоторое море сущности (πέλαγος οὐσίας), безмѣрное, безграничное и простирающееся за предѣлы всякаго представленія о времени и естествѣ“ [1]). Иначе сказать: существо Божіе, при своей абсолютной простотѣ, есть полнота безконечныхъ и совершеннѣйшихъ свойствъ и качествъ; послѣднія имѣютъ въ немъ свое дѣйствительное основаніе и, слѣдовательно, выражаютъ нѣчто дѣйствительно находящееся внутри божескаго существа. Поэтому, и всѣ свойства, приписываемыя Божеству слабымъ и ограниченнымъ человѣческимъ умомъ на основаніи міра конечнаго, не пустыя только формы конечнаго мышленія о безконечномъ существѣ Божіемъ, не имѣющія ничего дѣйствительно соотвѣтствующаго имъ въ этомъ существѣ; напротивъ, выражая собою различныя отношенія Бога къ міру, они въ то же время имѣютъ дѣйствительное основаніе и существуютъ въ самомъ существѣ Божіемъ, только, конечно, въ смыслѣ несравненно высшемъ и совершеннѣйшемъ, чѣмъ въ ограниченномъ человѣческомъ умопредставленіи. Подобно тому, какъ при видѣ искусно устроеннаго музыкальнаго инструмента мы невольно переносимся мыслію къ устроившему его и заключаемъ о его извѣстной способности или искусствѣ, и въ Богѣ, при разсматриваніи окружающаго насъ міра, мы можемъ предполагать творческую и промыслительную силу [2]). Такъ какъ всѣ имена и свойства, приписываемыя нами Божеству, берутся не изъ самаго существа Божія, по своей простотѣ необъятнаго и неуловимаго для нашей мысли, а

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXXVIII, n. 7, col. 317 (tom. XXXVI). Cf. orat. XLV, n. 3, col. 625.

[2]) Orat. XXVIII, n. 6, col. 33.

изъ того разнообразнаго и многаго, что̀ находится вокругъ его (ἀλλ᾽ ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν), то понятно, что они далеко не вполнѣ обнимаютъ собою Его необъятное существо, далеко не все выражаютъ о Немъ, что̀ должно быть сказано. Тѣмъ не менѣе каждое изъ нихъ заключаетъ въ себѣ нѣчто дѣйствительное и соотвѣтственное своему высочайшему предмету, такъ что всѣ имена и свойства божественныя, взятыя вмѣстѣ, образуютъ хотя темный и слабый, но болѣе или менѣе цѣлостный и дѣйствительный его обликъ (τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα [1]). Они по частямъ или малыми мѣрами (μικροῖς μέτροις) обнимаютъ собою образъ существа необъятнаго, но то̀, что обнимается ими, составляетъ не мнимое только и призрачное, а дѣйствительное наше пріобрѣтеніе [2]. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія св. Григорія, хотя ни одно изъ именъ Божіихъ не выражаетъ Его существа, ограничиваясь только указаніемъ Его отношеній къ міру [3]), тѣмъ не менѣе мы можемъ и должны приписывать Ему всѣ относящіяся къ Нему имена и свойства, руководясь только при этомъ тѣмъ соображеніемъ, чтобы въ представленіе о существѣ Божіемъ не вносить ничего такого, что̀ нарушило-бы Его совершеннѣйшую гармонію и единство; потому что въ Божествѣ существуетъ такое согласіе съ Самимъ Собою и со всѣмъ другимъ, что изъ всѣхъ приписываемыхъ Ему наименованій болѣе всего приличествуетъ Ему наименованіе согласія [4]).

Таково общее ученіе св. Григорія Богослова о Богѣ. Частнѣе и подробнѣе оно представляется у него въ раскрытіи и изложеніи догмата о Пресвятой Троицѣ.

---

[1]) Orat. XXXVIII, n. 7, col. 317.
[2]) Orat. XXVIII, n. 12, col. 40.
[3]) Orat. XXX, n. 17—18. col. 125 et 127.
[4]) Orat. VI, n. 12, col. 737 (t. XXXV.).

ГЛАВА II.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ТРОИЧНОМЪ ВЪ ЛИЦАХЪ.

Догматъ о Пресвятой Троицѣ, самый существенный въ системѣ христіанскаго вѣроученія, въ то же время—самый таинственный и трудный для пониманія. Потому-то, можно полагать, почти съ самыхъ первыхъ временъ христіанства онъ и сдѣлался предметомъ глубокаго вниманія, тщательнаго изслѣдованія, жаркихъ споровъ, сильныхъ нападеній со стороны еретиковъ и еще болѣе сильной защиты со стороны Церкви. Начавшись съ лжеученія такъ—называемыхъ іудействующихъ христіанъ (ереси I вѣка), проявившись, затѣмъ, въ системахъ II вѣка, евіонизмѣ и гностицизмѣ, противодѣйствіе догмату о Св. Троицѣ достигло широкаго развитія въ различныхъ антитринитарныхъ или монархіанскихъ системахъ III вѣка. Но, пораженное Церковію во всѣхъ этихъ видахъ, оно съ особенною силою возникло и упорно держалось въ IV вѣкѣ въ системахъ аріанскихъ. Едва-ли можно указать какое-либо другое время, въ которое догматъ о Св. Троицѣ подвергался такимъ сильнымъ нападеніямъ, какъ именно въ это время, и едва-ли когда-либо приходилось Церкви вести столь сильную и упорную борьбу съ еретиками, какъ теперь. Но, какъ ни сильны и упорны были противники Св. Троицы, еще сильнѣе и тверже была защита этого высочайшаго и существеннаго догмата со стороны Церкви. Въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей она выставила цѣлый рядъ ревностныхъ поборниковъ истины, которые всецѣло посвятили себя защитѣ и утвержденію попираемаго еретиками догмата.

Св. Григорій Богословъ былъ однимъ изъ главныхъ отцевъ—защитниковъ православнаго догмата о Св. Троицѣ. Проникнутый глубочайшимъ благоговѣніемъ къ этому высо-

чайшему догмату, сознаніемъ его особенной важности и значенія въ системѣ христіанскаго вѣроученія, и въ то же время вполнѣ понимая ошибочность современныхъ ему еретическихъ доктринъ и опасность ихъ для Церкви, онъ, можно сказать, отдалъ всю свою жизнь и всѣ свои знанія защитѣ, раскрытію и уясненію его. Нѣтъ ни одного догмата, которымъ бы св. Григорій занимался съ такимъ вниманіемъ и который бы раскрывалъ съ такою полнотою и основательностію, какъ догматъ о Пресвятой Троицѣ. Въ его богословской системѣ догматъ этотъ составляетъ центръ, около котораго группируются всѣ другіе догматы. Гдѣ бы и о чемъ бы онъ ни говорилъ, онъ всегда направляетъ свою рѣчь къ Св. Троицѣ. Троица постоянно была въ его мысляхъ, такъ что, кажется, онъ не рѣшался открывать своихъ устъ безъ того, чтобы не произнести имени Св. Троицы и не бралъ въ руки пера, чтобы не написать этого божественнаго имени. Хранить въ чистотѣ и неповрежденности божественное ученіе и въ особенности догматъ о Пресвятой Троицѣ, — этотъ драгоцѣннѣйшій залогъ, унаслѣдованный отъ отцевъ,—составляло цѣль жизни и пастырской дѣятельности св. Григорія. „О, если бы“ - восклицаетъ онъ въ одномъ изъ своихъ словъ—„до послѣдняго издыханія съ великимъ дерзновеніемъ соблюсти этотъ прекрасный залогъ святыхъ отцевъ, жившихъ ближе ко Христу и первоначальной вѣрѣ,— то исповѣданіе, въ которомъ мы воспитаны съ дѣтства, которое научились произносить прежде всего, и съ нимъ, наконецъ, переселиться изъ этой жизни, не взявъ отсюда ничего другаго, кромѣ одного благочестія“ [1])! Одушевленный этой идеей, св. Григорій вездѣ и при всякомъ случаѣ съ особенною силою и настойчивостію предлагалъ ученіе о Св. Троицѣ. Онъ постоянно говорилъ о Троицѣ и въ Назіанзѣ, и въ Константинополѣ, и предъ вѣрными, и предъ невѣр-

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XI, n. 6, col. 840 (t. XXXV).

ными. Его нисколько не устрашала злоба враговъ, бросавшихъ въ него не только словами, но и камнями: онъ смѣло и открыто опровергалъ противниковъ Св. Троицы и твердо проповѣдывалъ истину, не щадя даже собственной жизни. „Бросайте, цѣльте въ меня камнями“, — говоритъ онъ своимъ противникамъ, повторяя нѣсколько разъ свое истинное ученіе о троинственной Единицѣ, — „вотъ я непоколебимо стою предъ вами цѣлью истины, презирая свистъ словъ и стрѣлъ“ [1])! Многочисленныя и разнообразныя возраженія, которыми враги его старались поколебать истинное ученіе о Пресвятой Троицѣ, побуждали св. Назіанзина прежде всего разобрать и опровергнуть эти возраженія, и онъ съ успѣхомъ выполнилъ эту задачу. Слѣдуя отчасти уже выработаннымъ пріемамъ св. Аѳанасія и другихъ отцевъ и учителей Церкви, отчасти своимъ собственнымъ соображеніямъ, онъ смѣло и безъ затрудненій опровергъ всѣ софистическія хитросплетенія, которыми еретики старались опутать простодушныхъ правовѣрныхъ, и, въ свою очередь, показалъ несостоятельность и нелѣпость еретическихъ доктринъ. Съ другой стороны, чтобы не оставить вопросовъ, волновавшихъ современное ему христіанское общество, открытыми, св. отецъ, на ряду съ полемикою противъ ересей, старался также дать на нихъ посильные отвѣты и представить догматъ о Св. Троицѣ, насколько возможно, яснѣе и отчетливѣе. Такимъ образомъ, современныя св. Григорію еретическія заблужденія по вопросу о Св. Троицѣ послужили ему поводомъ къ ясному раскрытію и опредѣленному изложенію этого таинственнаго догмата. Но, съ другой стороны, считать св. Григорія обязаннымъ въ дѣлѣ раскрытія и изложенія ученія о Св. Троицѣ исключительно современнымъ ему ересямъ значило бы приписывать послѣднимъ уже слишкомъ большую

[1]) Carm. de seipso, adversus invidos, v. 30 et seqq.

честь. Напротивъ, весьма важное значеніе въ этомъ случаѣ необходимо приписать и ему самому, его внутреннему настроенію и характеру. Отъ природы склонный къ самоуглубленію и созерцанію, воспитанный въ глубокой вѣрѣ и развившій въ себѣ посредствомъ образованія необыкновенное стремленіе къ богопознанію, св. Богословъ любилъ предаваться размышленіямъ относительно религіозныхъ предметовъ и благоговѣйному созерцанію божественныхъ истинъ. Пустынникъ и аскетъ по характеру и образу жизни, онъ нигдѣ и ни въ чемъ не находилъ себѣ спокойствія и наслажденія, какъ только именно въ области безконечной и божественной: созерцаніе божественныхъ истинъ было истинною пищею его ума и сердца. Тѣмъ болѣе это нужно сказать о немъ въ отношеніи къ догмату о Св. Троицѣ. Глубина и таинственность послѣдняго особенно привлекали къ себѣ вниманіе св. Григорія, помимо всякаго вызова со стороны еретиковъ, и онъ всегда останавливался на немъ съ особенною любовію, стараясь уяснить своимъ спекулятивнымъ умомъ тайну тріединаго Божества.

Но, сознавая особенную важность и значеніе догмата о Пресвятой Троицѣ и стараясь раскрыть и уяснить его, св. Григорій въ то же время вполнѣ представлялъ трудность пониманія и изложенія этого таинственнѣйшаго христіанскаго догмата. По его мнѣнію, сущность Св. Троицы нельзя ни постигнуть вполнѣ, ни выразить вполнѣ соотвѣтствующими словами и образами, а потому, попытавшись не разъ представить нѣсколько образовъ и аналогій изъ міра конечнаго и нашедши ихъ далеко неудовлетворительными для выраженія тайны Св. Троицы, онъ приходитъ къ тому заключенію, что лучше всего оставить въ этомъ случаѣ всякія умствованія и слѣдовать только тому, чему онъ наученъ свыше [1]. Еще труднѣе, по его мнѣнію, изложеніе и препо-

---

[1]) Orat. XXXI, n. 31—33, col. 169 et 172 (t. XXXVI).

даваніе ученія о Пресвятой Троицѣ предъ народомъ и чрезвычайно разнообразною по степени пониманія толпою слушателей, съ какими ему приходилось имѣть дѣло. „Трудно“, говоритъ онъ, „бесѣдующему о такихъ высокихъ предметахъ, особенно въ многочисленномъ собраніи людей всякаго возраста и способностей, которое, подобно многострунному инструменту, требуетъ различныхъ ударовъ,—трудно подъискать слово, которое бы всѣхъ назидало и озаряло свѣтомъ познанія“ [1]). Чтобы сдѣлать проповѣдуемое имъ ученіе о Св. Троицѣ общимъ достояніемъ своихъ слушателей, св. Григорій старался излагать и изъяснять его въ простой и общедоступной формѣ, говоря—по его собственному выраженію—„не аристотелевскимъ языкомъ (οὐκ Ἀριστοτελικῶς), а языкомъ простыхъ рыбаковъ (ἁλιευτικῶς)“ [2]). Однакожъ, вмѣстѣ съ другими изслѣдователями Григорія Богослова, нельзя не замѣтить, что его изложеніе ученія о Св. Троицѣ далеко не такъ просто и во многихъ мѣстахъ, безъ сомнѣнія, превышаетъ степень народнаго пониманія, а его діалектическія и философскія пріемы, которыми онъ нерѣдко пользуется въ доказательствахъ божественныхъ истинъ, очевидно, могутъ имѣть мѣсто и назначеніе только для слушателей философски или, по крайней мѣрѣ, научно образованныхъ [3]).

Въ чемъ же состоитъ ученіе св. Григорія Богослова о Пресвятой Троицѣ? Главная мысль, которую раскрываетъ и доказываетъ великій учитель вѣры, заключается въ томъ, что догматъ о Св. Троицѣ въ смыслѣ православномъ есть догматъ исключительно христіанскій,—догматъ, которымъ христіанство отличается и которымъ превосходитъ всѣ другія религіи. Христіанское ученіе о Св. Троицѣ противо-

---

[1]) Orat. II, n. 39, col. 448 (t. XXXV).
[2]) Orat. XXIII, n. 12, col. 1164 (t. XXXV).
[3]) *C. Ullmann.* Gregorius von Nazianz d. Theologe. S. 336—337.

положно языческому политеизму и іудейскому монотеизму: въ противоположность одному, оно признаетъ единство существа Божія, а въ противоположность другому, при единствѣ существа, проповѣдуетъ троичность Лицъ въ Богѣ [1]). Оно занимаетъ средину между тѣмъ и другимъ изъ нихъ и представляетъ собою третье, несравненно важнѣйшее ученіе. Отличаясь отъ язычества и іудейства, православное ученіе о Св. Троицѣ, по словамъ св. Григорія, отлично и отъ различныхъ еретическихъ системъ. Въ послѣднемъ отношеніи св. Назіанзинъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ три лжеученія: савелліанство, аріанство и тритеизмъ [2]). Въ противоположность первому, онъ выставляетъ православное ученіе о реальномъ различіи между Лицами Св. Троицы; второму противопоставляетъ православное ученіе о единосущіи и равенствѣ въ божескомъ достоинствѣ всѣхъ трехъ Лицъ Божества; наконецъ, въ противоположность третьему, онъ выставляетъ ученіе о единствѣ существа Божія, при различіи въ Немъ Лицъ. Въ виду этихъ трехъ—говоря его языкомъ—„недуговъ современнаго ему богословія“, онъ и

---

[1]) Противоположность христіанскаго ученія о Богѣ языческому полетеизму и іудейскому монотеизму св. Григорій раскрываетъ въ очень многихъ мѣстахъ своихъ твореній. Мы приведемъ ихъ при изложеніи самаго ученія его о Св. Троицѣ.

[2]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. II, n. 37, c. 444 (t. XXXV). Всѣ три ереси св. Григорій называетъ особенными именами, которыя указываютъ на основной характеръ и сущность ихъ ученія. Такъ, ересь Савеллія онъ называетъ «атеизмомъ» (*ἀθεΐα*), очевидно, не въ собственномъ смыслѣ этого слова, но, вѣроятно, потому, что ею уничтожалось бытіе Божества въ самомъ Его *существѣ* (*Ullmann*, op. cit., S. 338. Anm. 3). Аріанство онъ называетъ «іудействомъ» (*Ἰουδαϊσμόν*), безъ сомнѣнія, потому, что оно, отрицая божество втораго и третьяго Лицъ Св. Троицы, ограничиваетъ Божество только однимъ нерожденнымъ Отцемъ (S. *Greg. Theol.* Or. XXXIII, n. 16, col. 236, t. XXXVI). Тритеизмъ же онъ называетъ «политеизмомъ» (*πολυθεΐα*), очевидно, потому, что послѣдній, смѣшивая Лица Божества съ Его существомъ, признаетъ въ Немъ не одно существо и, слѣдовательно, не одного Бога.

раскрываетъ православное ученіе о Св. Троицѣ, которое, по его мнѣнію, занимаетъ золотую средину между всѣми этими крайностями: „вѣровать въ единаго Бога и исповѣдывать въ Немъ три Ѵпостаси или три Лица, притомъ каждое съ Его личнымъ свойствомъ (ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος)“ [1],—вотъ сущность его ученія о божественной Троицѣ. Но, не ограничиваясь одной положительной стороной этого ученія, св. Григорій подробно раскрываетъ его и съ отрицательной стороны: онъ полемизируетъ со всѣми вышеуказанными ересями и защищаетъ православный догматъ о Св. Троицѣ отъ всѣхъ упрековъ и возраженій, выставляемыхъ противъ него еретиками.

Въ частности, все ученіе св. Григорія Богослова о Пресвятой Троицѣ, заключающееся въ его твореніяхъ, можетъ быть разсматриваемо въ двухъ отношеніяхъ: 1) ученіе о Св. Троицѣ вообще или ученіе о трехъ Лицахъ въ одномъ божественномъ Существѣ и 2) ученіе о каждомъ Лицѣ Св. Троицы въ особенности, съ указаніемъ Ихъ взаимныхъ отношеній между Собою.

1) Ученіе о Св. Троицѣ вообще.

Христіанскій догматъ о Св. Троицѣ, непостижимый въ своей сущности, представляется труднымъ для пониманія особенно въ томъ отношеніи, что заключаетъ въ себѣ въ одно и то же время двѣ, повидимому несовмѣстимыя, стороны—единство и троичность. Для ограниченнаго человѣческаго ума, привыкшаго вращаться въ сферѣ вещей конечныхъ и неспособнаго подняться до высоты пониманія божественныхъ отношеній, совмѣстное существованіе въ Богѣ единства и троичности, естественно, могло казаться противорѣ-

[1]) Orat. XX, n. 6, col. 1072 (t. XXXV).

чіемъ въ себѣ. Тѣмъ не менѣе откровенное ученіе ясно говоритъ о *тріединомъ* Богѣ. Объяснить тайну Пресвятой Троицы и найти для нея опредѣленную форму представленія, поэтому, стало задачею философствующаго ума почти съ самаго начала появленія христіанства: явился цѣлый рядъ попытокъ примирить кажущееся противорѣчіе въ ученіи о Св. Троицѣ и, съ признаніемъ единства Божества, дать опредѣленное значеніе и Его троичности. Въ этомъ отношеніи, прежде всего, подъ вліяніемъ идеи абсолютнаго монотеизма возникъ рядъ монархіанскихъ или антитринитарныхъ системъ, въ которыхъ выдвигается на первый планъ единство Божества и уничтожается почти всякое значеніе троичности. Божество, по этимъ системамъ, есть единая абсолютная Монада, единая Личность; Отецъ же, Сынъ и Св. Духъ—не отдѣльныя и самостоятельныя Лица, а только *проявленія* или модусы одного и того же Божества,—только три различныхъ имени одной и той же божественной Монады. Но такое рѣшеніе вопроса о Св. Троицѣ не могло удовлетворить человѣческій разумъ, усматривавшій въ евангельскомъ ученіи личное бытіе и самостоятельную дѣятельность каждаго Лица Св. Троицы. Въ видахъ сохраненія троичности въ Божествѣ, онъ признаетъ Отца, Сына и Св. Духа за три отдѣльныхъ и самостоятельныхъ существа; но, чтобы спасти идею монотеизма и не впасть въ тритеизмъ, онъ признаетъ за Божество въ собственномъ смыслѣ только Отца, два же другихъ Лица ставитъ ниже перваго и приписываетъ имъ тварное значеніе. Явилось аріанство съ его различными видами и формами.

Весьма естественно, если оба указанныя еретическія ученія при первомъ же своемъ появленіи встрѣтили себѣ сильное противодѣйствіе со стороны Церкви. Между ревнителями и поборниками истины нашлось немало такихъ лицъ, которыя, для сохраненія чистоты христіанскаго уче-

нія, взяли на себя трудъ не только опровергнуть возникшія заблужденія, но и изложить положительное ученіе Церкви своего времени по спорному вопросу. Вопреки монархіанству, уничтожавшему различіе и субстанціальность Лицъ Св. Троицы, очевидно, необходимо было раскрывать и доказывать дѣйствительное различіе Лицъ Пресвятой Троицы, при строгомъ единствѣ Божества. Въ противоположность же аріанству, проповѣдывавшему существенное различіе между Лицами Пресвятой Троицы и низводившему двухъ изъ Нихъ на степень тварныхъ существъ, требовалось раскрытіе единства существа въ Богѣ и равенства Лицъ Пресвятой Троицы, при личномъ Ихъ различіи. Притомъ, такъ какъ заблужденія еретиковъ происходили, очевидно, вслѣдствіе неправильнаго пониманія двухъ различныхъ сторонъ въ церковномъ ученіи о тріединомъ Богѣ, единства и троичности, и ихъ взаимнаго отношенія, то необходимость требовала также раскрыть и уяснить дѣйствительное значеніе этихъ сторонъ, показать ихъ внутреннее отношеніе между собою, а также точнѣе опредѣлить смыслъ и значеніе понятій *существа* (*οὐσία*) и *лица* (*ὑπόστασις*), употребляемыхъ для обозначенія единства и троичности Божества. Первая часть этой трудной и сложной задачи была блестящимъ образомъ выполнена отцами и учителями Церкви III вѣка христіанства. Полемизируя противъ современныхъ антитринитарныхъ доктринъ, послѣдніе раскрыли ученіе Церкви о дѣйствительномъ различіи Лицъ Св. Троицы, при единствѣ Божества, съ такою ясностію и подробностію, что слѣдующимъ за ними церковнымъ писателямъ по данному вопросу не оставалось дѣлать ничего новаго. Раскрытіе и уясненіе остальныхъ пунктовъ догмата Св. Троицы выпало на долю отцевъ и учителей Церкви IV вѣка, которые, впрочемъ, въ своихъ полемическихъ произведеніяхъ противъ аріанства, для уясненія православнаго ученія объ ѵпостасномъ различіи

между Лицами Св. Троицы, касаются иногда и прежнихъ монархіанскихъ системъ, въ особенности Савелліевой, высказывая свой взглядъ на нихъ, а иногда и вступая съ ними въ довольно пространную полемику. Вообще, у св. отцевъ четвертаго вѣка догматъ о Св. Троицѣ получилъ самое полное, всестороннее и вполнѣ законченное раскрытіе, какъ это мы отчасти видѣли изъ ученія свв. Аѳанасія Александрійскаго, Василія Великаго и Григорія Нисскаго.

Ученіе св. Григорія Богослова о Пресвятой Троицѣ представляется, съ одной стороны, совершенно одинаковымъ и сходнымъ съ ученіемъ только-что упомянутыхъ великихъ учителей. Вмѣстѣ съ ними онъ различаетъ въ божественномъ бытіи двѣ стороны, т. е. единство и троичность, даетъ имъ такое же опредѣленіе и значеніе, въ томъ же смыслѣ учитъ о примѣненіи ихъ къ Божеству и такъ же старается опредѣлить отношеніе ихъ между собою и показать отношеніе трехъ Лицъ въ Божествѣ къ единому Ихъ существу. Но, при всемъ сходствѣ съ ученіемъ названныхъ отцевъ, изложеніе и раскрытіе догмата о Пресвятой Троицѣ у него представляетъ немало отличій и особенностей. Если подъ перомъ тѣхъ отцевъ и учителей высочайшій и таинственнѣйшій христіанскій догматъ получилъ весьма значительное и широкое раскрытіе, то въ твореніяхъ нашего Богослова онъ является уже въ такомъ видѣ, въ какомъ только возможно пониманіе его для человѣческаго ума, водимаго Духомъ Божіимъ. По той смѣлости, какую св. Григорій обнаруживаетъ въ своихъ изслѣдованіяхъ догмата о Св. Троицѣ, по глубинѣ и полнотѣ раскрытія его, отчетливости и ясности представленій и точности выраженій, нашъ Богословъ идетъ далѣе всѣхъ современныхъ ему отцевъ и учителей, и въ его твореніяхъ высочайшій и непостижимый христіанскій догматъ достигъ такого полнаго и совершеннаго раскрытія,

какого мы не видимъ уже ни у одного изъ послѣдующихъ церковныхъ писателей, и при которомъ ученіе св. Григорія навсегда останется незамѣнимымъ образцомъ.

Не легко *понять* глубокое и возвышенное ученіе св. Григорія о Пресвятой Троицѣ, но еще труднѣе *изложить* его въ полной системѣ и выразить точнымъ и вполнѣ соотвѣтствующимъ подлиннику языкомъ. Въ общемъ, раскрываемое имъ ученіе о Св. Троицѣ можетъ быть представлено въ такомъ видѣ.

Приступая къ изложенію высочайшаго и непостижимаго догмата о Св. Троицѣ съ полнымъ сознаніемъ слабости человѣческаго ума, великій христіанскій Богословъ отдаетъ свое слово подъ руководство Самой Троицы, Отца и Сына и Св. Духа, „чтобы Отецъ благоволилъ ему, Сынъ содѣйствовалъ, Духъ вдохновилъ его, или, лучше сказать, чтобы его озарилъ одинъ свѣтъ единаго Божества, различный въ единствѣ и единый въ различіи (ἔλλαμψις ἑνικῶς διαιρουμένη καὶ συναπτομένη διαιρετῶς), что̀ и составляетъ тайну“ [1]). Въ томъ, дѣйствительно, и состоитъ таинство Пресвятой Троицы, что она, по выраженію св. Григорія, „τὰ τρία ἓν ὄντα διῃρημένως, καὶ διαιρούμενα συνημμένως“ [2]), или,—какъ онъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ,—„ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν“ [3]). Въ этихъ словахъ уже указываются существенныя черты догмата о Св. Троицѣ. Если внимательнѣе разсмотрѣть, что̀ именно значитъ выраженіе св. Григорія: „ἔλλαμψις ἑνικῶς διαιρουμένη καὶ συναπτομένη διαιρετῶς“, то нельзя не видѣть, что въ упоминаемомъ имъ Свѣтѣ заключается и единство, и различіе. Но такъ какъ то и другое

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Or. XXXIII, n. 1, col. 25 et 28 (t. XXXVI).

[2]) Orat. XXIII, n. 8, c. 1160 (t. XXXV).

[3]) Orat. XXXI, n. 9, c. 144 (t. XXXVI).

нельзя понимать въ одномъ и томъ же отношеніи, то вышеуказанное выраженіе Богослова въ одномъ отношеніи должно обозначать *единство* (συναπτομένη), а въ другомъ—различіе (διαιρουμένη), но такъ, что эти два понятія взаимно не исключаютъ другъ-друга, а вполнѣ совмѣстимы, взаимно обусловливаютъ друга-друга и заключаютъ въ себѣ. Какимъ именно образомъ единство и различіе совмѣстно существуютъ въ Божествѣ,—это для насъ непостижимо; въ этомъ-то и состоитъ вся тайна догмата. Единству Свѣта здѣсь соотвѣтствуетъ единство Божества, а различію—троичность Его Лицъ—Отца и Сына и Св. Духа. Какъ понимать единство и различіе, въ какомъ смыслѣ они примѣнимы къ Божеству и въ какомъ отношеніи они находятся между собою,—вотъ вопросы, которые прежде всего возбуждаютъ къ себѣ интересъ и вниманіе богослова — изслѣдователя. И св. Григорій рѣшаетъ ихъ, насколько только это доступно человѣческому уму, при свѣтѣ евангельскаго ученія.

Всѣ сотворенныя существа одного и того же рода—учитъ св. Григорій — имѣютъ отдѣльное бытіе, такъ какъ одно существо не есть въ то же время другое, а есть именно извѣстный отдѣльный индивидуумъ (ἄτομον). Но, при своемъ отдѣльномъ бытіи, всѣ существа въ своей совокупности въ нашемъ умѣ составляютъ единство: мы, напр., мыслимъ всѣхъ людей подъ однимъ общимъ именемъ „человѣчества". Но это единство всѣхъ людей существуетъ только въ нашемъ представленіи, идеально, потому что въ дѣйствительности человѣческихъ индивидуумовъ много, и они различаются между собою по времени, наклонностямъ и способностямъ: мы не только сложны, но и противоположны и другимъ и себѣ, каждый изъ насъ не остается однимъ и тѣмъ же даже и одного дня, не говоря уже о цѣлой жизни [1]). И въ боже-

---

[1]) Orat. XXXI, n. 15, c. 149: *ἀλλ᾽ ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ μὲν ἐκεῖ μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν· τὰ δὲ καθ᾽ ἕκαστον πλεῖστον ἀλλήλων,*

ственной Троицѣ существуетъ *единство* (ἕνωσις) и *различіе* въ бытіи (διαίρεσις), только совершенно иначе, чѣмъ въ людяхъ: единство Лицъ Троицы существуетъ реально, различіе же въ Ихъ бытіи мы можетъ представлять только мысленно [1]); ибо хотя три Лица существуютъ реально, но каждое изъ Нихъ обладаетъ однимъ и тѣмъ же божествомъ и отдѣлять Его отъ другихъ Лицъ Троицы мы можемъ только мысленно (κατ᾽ ἐπίνοιαν). Такимъ образомъ, въ Богѣ есть единство, по причинѣ тождества существа, могущества и воли Лицъ Св. Троицы [2]),—есть и различіе въ бытіи божественныхъ Лицъ, только представляемое въ нашемъ умѣ; Лица существуютъ одно въ другомъ, согласно съ словами евангелиста Іоанна: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан XIV, 10. 11); на основаніи же Ихъ личныхъ свойствъ мы называемъ одно Нерожденнымъ, другое—Рожденнымъ, а третье—Исходящимъ: таково различіе, постигаемое нами въ этой тайнѣ [3])". Но, по справедливому замѣчанію комментатора нашего Богослова, Иліи Критскаго, въ Божествѣ „достойно удивленія и единство, и различіе, потому что три Лица различны безъ различія и едино въ разли-

---

καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πάθεσι, καὶ τῇ δυνάμει μεμερισμένα· ἡμεῖς τε γὰρ οὐ σύνθετοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀντίθετοι, καὶ αλλήλοις καὶ ἡμῖν αὐτοῖς οὐδὲ ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας οἱ αὐτοὶ καθαρῶς μένοντες μὴ ὅτι ἅπαντα βίον.

[1]) Ibid., n. 14, c. 148: *ἡμῖν εἷς Θεὸς, ὅτι μία θεότης καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει κἂν τρία πιστεύηται.* «Divisio autem sola cogitatione», говоритъ *Илія Критскій*, комментируя это мѣсто Богослова Comment. in oratt. S Greg. Naz., p. 846. Opp. Gregor. Nazianz., t. II, édit. de Paris. 1630. (Vid. *H.—L.—A. Bouquet*. Theologie de la Trinité d'aprés saint Gregoire de Nazianze dit le Theologien et les péres de son époque. P. 10, not. 2. Paris. 1875).

[2]) Orat. XXXI, n 14, c 149: *οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδὲ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει κἀνταῦθα. λαβεῖν ἐστὶν.*

[3]) *Elias Cretensis*. Comment. in orr. Naz., p. 846, t. II, édit. Paris., 1630.

чіи [1])", ибо Божество въ одно и то же время и Единица, и Троица [2]). Слѣдовательно, въ именахъ Отца, Сына и Св. Духа съ различныхъ точекъ зрѣнія выражается и *единство*, и *различіе*: въ нихъ выражается *единство*, потому что во всѣхъ трехъ (Лицахъ) одно Божество или Свѣтъ и Они существуютъ одно въ другомъ (*διὰ τὸ ἐνυπάρχειν*); —*различіе*, потому что каждое Лице самостоятельно и отлично отъ другихъ. То же самое показываютъ и предлоги, употребляемые для выраженія отношеній между божественными Лицами. Предлоги *въ* (ἐν) и *съ* (σὺν) указываютъ на *единство* (ἐν употребляется для выраженія внутренняго единства и указываетъ на существованіе одного въ другомъ; σὺν указываетъ на единство внѣшнее и выражаетъ существованіе одного съ другимъ); предлоги же *у* или *подлѣ* (πρὸς) и *отъ* (παρὰ) указываютъ на *различіе* („πρὸς" выражаетъ бытіе самостоятельное и независимое, находящееся *подлѣ* другаго, а „παρὰ" указываетъ на бытіе также самостоятельное и независимое, но бытіе *послѣ* другаго и *чрезъ* другаго). Въ этомъ смыслѣ и св. Іоаннъ Богословъ говоритъ въ началѣ своего евангелія: „*καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν*" (I, 1), т. е. Логосъ былъ у Отца, какъ Лице самостоятельное и отличное отъ Отца, тождественное съ Нимъ въ своемъ различіи [3]).

Итакъ, въ вышеприведенныхъ словахъ св. Григорія Богослова заключаются двѣ основныя истины: *единство* божественной природы и *различіе* Лицъ, въ гармоническомъ со-

---

[1]) *Elias Cretensis*. Ibid. Ac proinde admirabilis est et conjunctio, et divisio: siquidem et citra divisionem dividuntur, et divisim copulantur.

[2]) *S. Greg. Theol*. Orat. XXV, n. 17, col. 1221: *νῦν δε δίδασκε τοσοῦτον εἰδέναι μόνον, μονάδα ἐν τριάδι, καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην, παράδοξον ἔχουσαν, καὶ τὴν διαίρεσιν, καὶ τὴν ἕνωσιν.*

[3]) *Jos. Hergenröther*. Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem heiligen Gregor von Nazianz, dem Theologen. S. 23. Regensburg. 1850. Cf. *H.—L.—A.—Bouquet*. Theologie de la Trinité d' après saint Gregoire de Nazianze dit le Theologien, p. 11—12.

четаніи того и другаго. Единству здѣсь противополагается различіе, какъ единицѣ (*μονάδι*) троица (*τριάς*) [1]), какъ единому многое. Такимъ образомъ, то, чего такъ долго и тщетно искала философія, найдено и такъ прекрасно выражено въ православномъ догматѣ о Св. Троицѣ. Если философія въ своихъ попыткахъ примирить единство и множественность заканчивала свои изслѣдованія не болѣе, какъ только пантеизмомъ, то христіанское богословіе, чуждое всякихъ ошибокъ, представляетъ совершеннѣйшее сочетаніе этихъ двухъ противоположностей въ своемъ ученіи о Св. Троицѣ: въ единомъ Божествѣ оно указываетъ единство совершеннѣе, чѣмъ какого можетъ требовать человѣческій разумъ. Но въ то же самое время оно открываетъ въ Немъ такое богатство, обиліе и полноту жизни, которыя даютъ полное право, вмѣстѣ съ нѣкоторыми отцами, утверждать, что „Богъ одинъ, но не въ абсолютномъ смыслѣ [2])". Онъ—какъ говоритъ св. Григорій Богословъ—есть „трисіянный Свѣтъ [3])", „свѣтоносная Троица, освѣщающая все Божество [4])", „тройственный Свѣтъ, заключенный въ единомъ естествѣ [5])". Отсюда - также слѣдующія выраженія, которыя мы встрѣчаемъ у многихъ отцевъ: „Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ", „Единица покланяемая въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ [6])",

---

[1]) Выраженія: «*μονάς*» и «*τριάς*» особенно употребительны у отцевъ и учителей Церкви IV вѣка; нѣкоторые изъ нихъ, напр. Василій Великій, употребляютъ также «*ἑνάς*».

[2]) *S. Athanas*. Orat. II contr. Arian. Cf. *S. Iohan. Damasc*. De fide orthod., I, 8.

[3]) *S. Gregor. Theolog*. Orat. XLIV, n. 3, c 609 (t. XXXVI): *φῶς τριλαμπές*.

[4]) Orat. XXXVI, n. 5, c. 272: *τριάδα λαμπρυνομένην, καὶ ὅλῃ θεότητι λάμπουσαν*.

[5]) Carm. dogm. III, de Spiritu Sancto, v. 71, col. 413 (t. XXXVII): *ἐν τρισσοῖς φάεσσιν ἰῇ φύσις ἐστήρικται*. Cf. Epist. ad Diognet., n. 7.

[6]) *Μονάδα ἐν τριάδι καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην*. *S. Gregor. Theol*. Or. XXV, n. 17, c. 1221 (t. XXXV). Cf. *S. Athanas*. De Sent. Dionys., c. 19. Symb. Athanas.

„Единица познаваемая въ Троицѣ [1])“ и тому подобныя выраженія. Вотъ почему, между прочимъ, св. Григорій Богословъ пресвитеровъ называетъ „служителями великой Единицы въ Троицѣ [2])“ и нерѣдко повторяетъ, что „изъ Единицы происходитъ Троица и изъ Троицы, въ свою очередь, происходитъ Единица [3])“. Это значитъ то, что единство и троичность Божества взаимно обусловливаютъ другъ-друга, существуютъ одно съ другимъ и одно въ другомъ: единое Божество нераздѣльно пребываетъ въ трехъ Лицахъ и три Лица въ единомъ Божествѣ. Чтобы приблизить нѣсколько эту тайну къ человѣческому пониманію, св. отецъ объясняетъ: „Божество нераздѣльно въ трехъ различныхъ Лицахъ подобно тому, какъ если бы въ трехъ совершенно одинаковыхъ солнцахъ былъ одинъ и тотъ же свѣтъ [4]). Этотъ свѣтъ распространяется въ трехъ лучахъ, и въ каждомъ изъ трехъ онъ одинъ и тотъ же, ибо Божество едино. „Богъ—свѣтъ высочайшій, непостижимый, неизреченный, ни умомъ не обнимаемый, ни словомъ не выразимый [5])“. Подъ свѣтомъ же я разумѣю то, что̀ видимо въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, полнота которыхъ состоитъ въ тождествѣ природы и одномъ и томъ же изліяніи свѣта [6])“. Здѣсь уже очень ясно выражено

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Or. XXI, n. 2, c. 1084: *τὴν ἐν τῇ Τριάδη νοούμενη ἑνότητα.*

[2]) Carm. de seipso X, ad Constantinopolitanos sacerdotes et ipsam urbem, v. 2, c. 1023 (t. XXXVII): *τῆς μεγάλης μονάδος λάτριες ἐν Τριάδι.*

[3]) Carm. dogm. III, de Spiritu Sancto, v. 60, c. 413: *ἐκ μονάδος Τριὰς ἐστι καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὖθις.* Vid. *Jos. Hergenröther's* op. cit., S. 24—25. Cf. *H.—L.—A. Bouquet,* op. cit., p. 13—15.

[4]) Orat. XXXI, n. 14, c. 149 (t. XXXVI): *ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης· καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισῖν ἐχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις.*

[5]) Orat. XL, n. 5, c. 394: *Θεὸς μέν ἐστι φῶς τὸ ἀκρότατον, καὶ ἀπρόσιτον, καὶ ἄῤῥητον, οὔτε νῷ καταληπτὸν, οὔτε λόγῳ ῥητὸν.*

[6]) Ibid.: *φῶς δὲ λέγω τὸ ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεωρούμενον· ὧν πλοῦτος ἐστὶ ἡ συμφυΐα καὶ τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς λαμπρότητος.*

Григоріемъ ученіе о Св. Троицѣ: три Лица имѣютъ одно существо, общее всѣмъ тремъ, т. е. тождество природы Лицъ во Св. Троицѣ служитъ основою Ихъ единства. Тѣ же самыя идеи еще яснѣе и опредѣленнѣе развиваетъ Богословъ въ слѣдующемъ мѣстѣ, которое, по всей справедливости, считается однимъ изъ лучшихъ и глубочайшихъ, какія только были писаны о Св. Троицѣ: „болѣе всего и прежде всего храни добрый залогъ, для котораго я живу и несу свое званіе, который я желалъ бы имѣть спутникомъ при отшествіи изъ міра, съ которымъ переношу всѣ скорби и презираю всѣ пріятности жизни,—храни исповѣданіе вѣры въ Отца и Сына и Св. Духа. Это исповѣданіе я ввѣряю тебѣ нынѣ... Его даю тебѣ на всю жизнь товарищемъ и заступникомъ,—единое Божество и одну Силу, которая одна въ трехъ и обнимаетъ трехъ раздѣльно (ἐν τοῖς τρισὶν εὑρισκομένην ἑνικῶς καὶ τὰ τρία συλλαμβάνουσαν μεριστῶς), не различающуюся въ сущностяхъ или естествахъ, не возрастающую или убывающую чрезъ прибавленія и убавленія, всегда Себѣ равную, всюду такую же, какъ одна красота и величіе на небѣ: безконечное единство трехъ Безконечныхъ (τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν), гдѣ и Каждый, разсматриваемый Самъ по Себѣ, есть Богъ, какъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, съ сохраненіемъ въ Каждомъ личнаго свойства, и Три, созерцаемые вмѣстѣ,—также Богъ: первое—по причинѣ единосущія, послѣднее — по единоначалію. Не успѣю помыслить объ Одномъ, какъ уже озаряюсь Тремя. Не успѣю различить Трехъ, какъ возношусь къ Одному. Когда я представляю Одно изъ Трехъ, то принимаю Его за цѣлое, и Оно наполняетъ мой взоръ, а остальное убѣгаетъ отъ взора. Я не могу обнять Его величія, чтобы придать большее остальному. Когда же соединяю въ представленіи Трехъ, то вижу одно Свѣтило, не въ состояніи будучи раз-

дѣлить или измѣрить соединеннаго Свѣта [1])". Этотъ единый Свѣтъ, въ которомъ соединены три луча, и есть именно тотъ Свѣтъ различный въ своемъ единствѣ и тождественный въ своемъ различіи, о которомъ св. Григорій такъ прекрасно выражается: „ἑνικῶς διαιρουμένη (ἔλλαμψις), καὶ συναπτομένη διαιρετῶς [2])". Такимъ образомъ, по представленію св. Григорія, Божество заключаетъ въ Себѣ двѣ стороны, единство и троичность, и онѣ такъ тѣсно соединены между собою, что одна безъ другой не мыслимы. Мало того: каждое изъ трехъ (Лицъ), при единствѣ и тождествѣ существа, можетъ быть представляемо не иначе, какъ только совмѣстно съ двумя другими.

Такова сущность ученія св. Григорія о Троицѣ. Нельзя не видѣть, что здѣсь выступаютъ двѣ главнѣйшія и основныя истины, заключающіяся въ православномъ догматѣ о Св. Троицѣ, а именно: различіе или *троичность* Лицъ въ Божествѣ и *единство* Ихъ природы или тождество Ихъ существа. На этихъ двухъ истинахъ св. Богословъ и останавливаетъ все свое вниманіе, раскрывая и доказывая ихъ съ особенною подробностію и обстоятельностію и выясняя, насколько возможно, ихъ взаимное отношеніе между собою.

1) Богъ, по ученію св. Григорія, *троиченъ* въ Лицахъ, или, иначе, Божество существуетъ въ трехъ Лицахъ. Въ Немъ три Лица, реально отличныя одно отъ другаго, имѣютъ дѣйствительное и самостоятельное бытіе. Такимъ образомъ, Троица (τριὰς) существуетъ не въ логическомъ только понятіи, но въ дѣйствительности, хотя три Лица, при своемъ различіи, нераздѣльны (по единству существа). „Мы раздѣляемъ Ихъ прежде соединенія", говоритъ Богословъ, „и соединяемъ прежде раздѣленія, не считаемъ трехъ за одного

---

[1]) S. *Gregor. Theolog.* Orat. XL, n. 41, col. 417. Ср. русск. перев., ч. III, стр. 315—316.

[2]) Orat. XXVIII, n. 1, col. 25 et 28.

(ибо Они не безъѵпостасны или составляютъ не одну Ѵпостась...) и не думаемъ, что три (Лица) составляютъ только одно (Лице), потому что единство относится не къ Ѵпостаси, а къ Божеству; мы почитаемъ Единицу въ Троицѣ и Троицу снова возводимъ къ Единицѣ“ [1]). Каждое изъ трехъ Лицъ, разсматриваемое Само въ Себѣ, есть Богъ; ибо имена: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—не пустыя только слова, не имѣющія въ дѣйствительности личнаго бытія (*ἀνυπόστατα*), или имѣющія отношеніе только къ одному Лицу, „подобно тому, какъ наше богатство заключалось бы только въ словахъ, а не въ самыхъ вещахъ“ [2]). Истинно вѣрующіе признаютъ Отца и Сына и Св. Духа за одно Божество: „они покланяются Отцу и Сыну и Св. Духу, какъ единому Божеству: Богу Отцу, Богу Сыну и Богу Духу Святому, единому Существу въ трехъ Лицахъ, разумныхъ, совершенныхъ, самостоятельныхъ, раздѣльныхъ по числу, но не по Божеству... [3]). Отъ Отца нельзя отдѣлить Сына, а отъ Сына Духа Святаго... Существуетъ только *единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе*“ [4]). „Въ кого вы крестились?“—спрашиваетъ далѣе св. Григорій, желая яснѣе и отчетливѣе выразить православное ученіе о троичности Лицъ въ Божествѣ. „Въ Отца? Хорошо; но это по-іудейски. Въ Сына? Хорошо; это уже не по-іудейски,

---

[1]) Orat. VI, n. 22, c. 749 (t. XXXV): *οἷς συντετάγμεθα, πρὶν συνάψαι διαιροῦντες καὶ πρὶν διαιρεῖν συνάπτοντες, οὔτε τὰ τρία ὡς ἕνα (οὐ γὰρ ἀνυπόστατα, ἢ κατὰ μιᾶς ὑποστάσεως ..), καὶ τὰ τρία ἕν. Ἓν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι· μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη καὶ Τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη.*

[2]) Ibid. То же самое выражаетъ св. Григорій и въ своемъ CII письмѣ, Epist. ad Cledon.: *ἡμεῖς δὲ Θεὸν μὲν γινώσκομεν τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· ταῦτα δὲ οὐ κλήσεις ψιλὰς.*

[3]) Orat. XXXIII, n. 16, c. 236 (t. XXXVI). Cf. orat. XXI, n. 37, c. 1128 (t. XXXV); or. XXXVI, n. 9, c. 144 (t. XXXVI). Carm. jamb. de Virt., v. 18.

[4]) Or. XXXIII, n. 17, c. 236.

но еще недостаточно. Въ Духа Святаго? Прекрасно; это совершенно“ [1]). Такимъ образомъ, три Лица въ Богѣ неслитны (ἀσύγχυτοι): одно изъ Нихъ не есть другое, но въ то же время Оно такое же, какъ и другое (οὐχ ὅσπερ, ἀλλ' ὅπερ ὁ ἄλλος). Всѣ три Лица—Божество: всемогущій Отецъ, воплощенное Слово и Богъ Духъ Святый; *Νοῦς*, *Λόγος*, *Πνεῦμα*; Безначальный, Начало и Духъ; Нерожденный, Рожденный и Исходящій, т. е. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ [2]). Наконецъ, по ученію св. Григорія, въ Божествѣ можетъ быть ни болѣе, ни менѣе, какъ только именно три Лица,—ни два, ни четыре, а только именно три: божественная Единица тройственна (τρισσὴ μόνας) [3]).

2) Но троичный въ Лицахъ, Богъ, по ученію св. Григорія Богослова, *единъ* по существу. Эту истину единства Божества онъ раскрываетъ и доказываетъ въ строго—христіанскомъ смыслѣ, основывая ее на единствѣ божества, воли

---

[1]) *Εἰς τί ἐβαπτίσθης; εἰς Πατέρα· Καλῶς· πλὴν Ἰουδαϊκὸν ἔτι. Εἰς Υἱόν; Καλῶς· οὐκ ἔτι μὲν Ἰουδαϊκόν, οὔπω δὲ τέλειον. Εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα; Ὑπέρευγε· τοῦτο τέλειον.*

[2]) Аѳинагоръ въ своей апологіи (Legat. pro christ., cap. 12) три божественныя Лица выражаетъ словами: *Πατήρ, Παῖς, Πνεῦμα*, или, лучше, *Θεός, Λόγος, Πνεῦμα*. То же самое мы видимъ и у св. Григорія Богослова въ orat. XII, n. 1, c. 844 (t. XXXV); or. XXIII, n. 5, c 1156; особенно же въ Carm. II, de Virtute, vv. 988—992:

Ἄναρχον, ἀρχή, πνεῦμα, τριὰς τιμία,
Ἀναίτιον, γέννητον, ἐκπορευόμενον.
Πατὴρ τὸ μέν, τὸ δ' υἱὸς αὐτὸς καὶ λόγος.
Τὸ δ' οὐ μὲν υἱός· πνεῦμα δ' οὐσίας μιᾶς.
Εἷς ἐκ τριῶν Θεός τε καὶ κοινὸν σέβας.

[3]) *S. Greg. Theol.* Carm. de seipso, ad invidos, v. 43. Или, какъ въ другомъ мѣстѣ выражается Богословъ, ἡ μόνας τριάζεται (Carm. de vita sua). Глаголъ «τριάζεσθαι» обозначаетъ бытіе не въ трехъ существахъ (triplicari), а бытіе въ трехъ образахъ (esse ter, i. e tribus modis subsistere). *Бл. Августинъ* выражаетъ это такимъ образомъ: «magis Deus ter, quam Dii tres» (Tract. 6 in Johan. 1. S. Th., I, 9, 31, art. 1). Математическая формула была бы здѣсь не: $1+1+1=3$, а: $1 \times 1 \times 1 = 1^3 = 1$. V. *Ios. Hergenröther*. Op. cit., S. 32, Anm. 9. Cf. *H.-L.-A. Bouquet*. Op. cit., p. 24—25, n. 3.

и могущества или силы въ Богѣ: во всѣхъ трехъ божественныхъ Лицахъ одно и то же божество, воля и сила. „Единъ Богъ въ трехъ“ [1]), говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, и въ другомъ: „Безначальное (Отецъ), Начало (т. е. начало міра — Сынъ) и Что̀ съ Началомъ (Духъ Святый)—единъ Богъ“ [2]). Ту же самую истину св. Григорій доказываетъ, далѣе, выходя изъ идеи безконечности и всесовершенства божескаго существа. Единство трехъ божественныхъ Лицъ безконечно и всесовершенно; но совершеннѣйшее единство есть единство въ одномъ общемъ существѣ: Безконечнаго и Всесовершеннѣйшаго не существуетъ, если Оно не одно по существу; рядомъ съ Существомъ безконечнымъ и совершеннѣйшимъ нельзя признать другаго такого же Существа. Если же три Лица безконечны, и если нельзя допустить трехъ безконечныхъ существъ, а только одно, то, очевидно, одно существо должно быть общимъ всѣмъ тремъ Лицамъ, такъ что, хотя каждое изъ Нихъ обладаетъ имъ въ совершенствѣ и всецѣло, но оно во всѣхъ трехъ остается однимъ, не раздѣляясь по частямъ, подобно тому какъ, при сообщеніи умственныхъ познаній, познанія учителя, переходя къ учащимся, нисколько при этомъ не уменьшаются въ самомъ учителѣ. Посему, „Троица съ единымъ Божествомъ существенно—одно, одна природа, одинъ Богъ“ [3]). Это ученіе о единствѣ божественной природы, при реальномъ различіи между Лицами, по словамъ св. Григорія, не имѣетъ ничего общаго ни съ языческимъ ученіемъ о единомъ высочайшемъ

---

[1]) Orat. XXXIV, n. 9, c. 249: *εἷς Θεὸς ἐν τοῖς τρισὶ.*

[2]) Orat XLII, n. 15, c. 476: *ἄναρχον, καὶ ἀρχή, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς εἷς Θεός.*

[3]) Orat. XLII, n. 15, c. 476: *φύσις δε τοῖς τρισὶ μία, Θεός.* Orat. XXVIII, n. 31, c. 27: *τῆς τριάδος ἡ χάρις καὶ τῆς μίας ἐν τοῖς τρισὶ θεότητος.* Cf. *P. Petavius.* De Trinitate, lib. IV, c. 13 et cet.

божествѣ—Зевсѣ [1]), ни съ ученіемъ о единствѣ человѣческой природы во всѣхъ человѣческихъ индивидуумахъ. Единство природы у людей, какъ уже замѣчено выше, абстрактно и существуетъ только въ понятіи [2]): съ размноженіемъ индивидуумовъ увеличивается и природа; потомъ, различіе между индивидуумами по положенію, возрасту и т. д. необходимо переносится и на природу, и хотя, при индивидуальныхъ различіяхъ, можно всѣхъ людей подвести подъ абстрактное понятіе „человѣчества", тѣмъ не менѣе in concreto эти различія остаются. Но въ Богѣ единство природы реально (ὄντως); оно есть единство въ особенномъ, исключительномъ смыслѣ и несравненно выше и совершеннѣе единства человѣческаго рода; оно не можетъ быть выражено даже чи-

---

[1]) Языческій Зевсъ—говоритъ Богословъ—существо далеко не совершенное, потому что, при своемъ достоинствѣ и превосходствѣ, онъ раздѣлялъ свое божество со множествомъ другихъ боговъ. Правда, платонизмъ силится доказать, что это множество языческихъ боговъ нужно понимать въ смыслѣ аллегорическомъ, но согласиться съ нимъ никакъ нельзя, такъ какъ онъ не представляетъ въ пользу своихъ объясненій ни одного болѣе или менѣе серьезнаго основанія; напротивъ, мы видимъ, что одно божество у язычниковъ господствуетъ исключительно надъ моремъ, другое надъ небомъ, третье надъ адомъ и т. д., подъ именами Посейдона, Зевса, Гадеса и т. д., такъ что могущество ихъ раздроблено на столько же частей, сколько самыхъ божествъ, и единства между ними нѣтъ инаго, кромѣ единства произвольно-нравственнаго, какое можетъ представить только фантастическая ѳеогонія. Кромѣ того, у этихъ языческихъ божествъ вмѣстѣ съ лицами постоянно размножается природа, и единство ихъ то же, что единство человѣческаго рода, такъ какъ и у нихъ извѣстенъ цѣлый рядъ божествъ. Наконецъ, тѣ изъ языческихъ философовъ, которые признавали единаго Бога, въ своемъ абстрактномъ монотеизмѣ отрицали всякую множественность въ Божествѣ; между тѣмъ какъ другіе, допуская различныя градаціи божествъ, тѣмъ самымъ отрицали единство природы въ Божествѣ. Эти мысли св. Григорій подробнѣе раскрываетъ въ своихъ: orat. XXXI, n. 16—17; orat. I in Julian.; orat. XXXIX.

[1]) Orat. XXXI, n. 15, c. 149: ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν.

сломъ; оно—только *единство существа* [1]). Такъ какъ, далѣе, Богъ не принадлежитъ къ логическимъ понятіямъ рода и вида, то единство Его природы выше единства родоваго и видоваго; такъ какъ Онъ—*φύσις ὑπὲρ τὴν φύσιν*, то и единство Его трансцендентно. Природа божественная не имѣетъ никакого сходства съ природою тварною; поэтому изъ вещей конечныхъ и чувственныхъ невозможно познать отношеній въ высочайшей Троицѣ. Измѣняемое не можетъ быть нормою неизмѣняемому, земное—небесному, живое—мертвому. Поэтому всѣ наши аналогіи и сравненія имѣютъ здѣсь мѣсто только въ извѣстномъ, относительномъ смыслѣ: они—не истина, а только тѣнь ея [2]). Природа Божества единичнѣе всего дѣлимаго; но она полнѣе абсолютно единичнаго [3]).

Едва-ли можно раскрыть съ бо́льшею ясностію и основательностію двѣ, только-что разсмотрѣнныя нами, истины въ ученіи о Св. Троицѣ, чѣмъ это мы видимъ у св. Григорія Богослова. Великій учитель вѣры не только на основаніи слова Божія, но и на началахъ разума съумѣлъ представить и доказать ихъ съ такою силою и искусствомъ, что

---

[1]) Св. Григорій не признавалъ *числоваго* единства въ Богѣ. Число, по его мнѣнію, не примѣнимо къ существу Божества; оно примѣнимо только къ Его Лицамъ. И вообще св. отцы и учители Церкви не допускали числовой идеи по отношенію къ существу Божію. V. *Petavius*. De Deo, lib. II, c. 8. § 8 ss.; De Trinit., lib. IV, c. 13, § 10 ss. *Св. Василій Великій* въ одномъ изъ своихъ писемъ (VIII) говоритъ: *ἡμεῖς ἕνα Θεὸν, οὐ τῷ ἀριθμῷ, αλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν... οὐκ ἄρα εἷς ἀριθμῷ ἐστὶν ὁ Θεός*. P. 115, E, edit. Gaume. V. ap. *Bouquet* in op. cit., p. 28—26, n. 4.

[2]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXXIII, n. 11, c. 1164: *μηδεμία εἰκὼν φθάνει πρὸς τὴν ἀλήθειαν*. *Eliae Cretens.* Comm. in orat. I, p. 79, t. II. То же самое мнѣніе выражаютъ и два другіе каппадокійца. *S. Basil. Magn.* Epist. 38. *S. Gregor. Nyssen.* Opp., t. I, p. 865. V. *Hergenröther's* op. cit., S. 37. Anm. 21.

[3]) Orat. XXXIV, n. 8, c. 249: *τῶν μὲν πάντη διαιρετῶν ἑνικωτέρα, τῶν δὲ τελείως μοναδικῶν ἀφθονωτέρα.*

необходимость признанія ихъ въ содержаніи высочайшаго и существеннѣйшаго христіанскаго догмата видна сама собою и выше всякаго сомнѣнія. Вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не видѣть, съ какимъ вниманіемъ и настойчивостію онъ старался показать тѣснѣйшую связь между основными истинами догмата о Св. Троицѣ, обусловливающими правильность и совершенство представленія единства и полноты Божества. Вездѣ, гдѣ только рѣчь идетъ объ одной изъ этихъ истинъ, онъ непремѣнно говоритъ и о другой, такъ какъ, по его представленію, одна безъ другой онѣ не мыслимы. Богъ единъ, но Онъ въ трехъ совершенно равныхъ и тождественныхъ по существу Лицахъ, — вотъ въ чемъ состоитъ, по мысли св. Григорія, тайна христіанскаго догмата о Св. Троицѣ. Для ограниченнаго человѣческаго ума, неспособнаго возвыситься до пониманія этой тайны, такое понятіе о Богѣ, безъ сомнѣнія, могло казаться несогласнымъ съ законами человѣческаго мышленія, противорѣчіемъ въ себѣ: оно заключаетъ въ себѣ два несовмѣстимые и взаимно уничтожающіе другъ-друга момента,—одно не можетъ быть тремя и три однимъ. Поэтому св. Богословъ счелъ необходимымъ обратить вниманіе и съ особенною рельефностію выставить ту истину, что два различные момента, единство и троичность, въ христіанскомъ ученіи о Богѣ разсматриваются не въ одномъ и томъ же, а въ совершенно различныхъ отношеніяхъ: въ Богѣ три *Лица* (*ὑποστάσεις*), но одно *существо* (*οὐσία*), т. е. троичность признается въ Божествѣ въ отношеніи къ Его Лицамъ, единство же—въ отношеніи къ Его существу. Въ силу этого въ христіанскомъ представленіи о Богѣ уничтожается всякое противорѣчіе и между единствомъ и троичностію устанавливается тѣснѣйшая и неразрывная связь, при которой одно изъ нихъ не мыслимо безъ другаго. Представляя въ себѣ единаго Бога, мы, по словамъ св. Григорія, должны мыслить и Его троичность, такъ какъ въ Его единомъ существѣ заключаются всѣ три

божественныя Лица, и, наоборотъ, три Лица имѣютъ одно общее и нераздѣльное существо; даже болѣе: при представленіи одного божественнаго Лица необходимо мыслятся всѣ три Лица (въ силу тождества и нераздѣльности Ихъ природы или существа). Такимъ образомъ, въ Божествѣ, по воззрѣнію св. Григорія, одно существуетъ въ трехъ и три въ одномъ. Теперь, естественно, возникаетъ вопросъ: какимъ именно образомъ одно существо Божества пребываетъ въ трехъ Лицахъ и, съ другой стороны, три Лица въ одномъ божественномъ существѣ? т. е. теперь требуется частнѣе опредѣлить внутреннее отношеніе между единствомъ и троичностію въ Божествѣ, а также показать взаимное отношеніе между самыми Лицами, тождественными по существу;—вопросъ сколько интересный, столько же и трудный для изслѣдованія, такъ какъ переноситъ изслѣдователя въ область таинственныхъ и въ сущности непостижимыхъ внутреннихъ отношеній въ безконечномъ Существѣ. Глубоко сознавая всю трудность этой задачи и слабость человѣческихъ силъ въ познаніи Безпредѣльнаго и благоговѣя предъ непостижимыми тайнами внутреннихъ божественныхъ отношеній, св. Григорій Богословъ, однакожъ, рѣшается, насколько доступно человѣческому уму, при свѣтѣ божественнаго Откровенія, раскрыть эти отношенія, чтобы еще яснѣе представить всю высоту и величіе христіанскаго догмата о Св. Троицѣ и показать превосходство его предъ всѣми человѣческими мудрованіями.

Чтобы опредѣлить отношенія между единствомъ и троичностію въ Богѣ, мы должны, по ученію св. Григорія, прежде всего, различать въ Троицѣ двѣ стороны: Божество (θεότης) и то, въ чемъ Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης) [1]), сущность

[1]) Orat. XXXI, n. 14, c. 149.

(οὐσία) и личное свойство ἰδιότης) [1]). Разсматриваемая въ первомъ отношеніи, Троица есть первѣйшая, простѣйшая и чуждая всякой сложности чистая природа, вполнѣ познающая себя. [2]) Разсматриваемое во второмъ отношеніи, Божество является троичнымъ. Но троичность Божества нисколько не противорѣчитъ Его простотѣ и единству, такъ какъ,—не говоря уже о томъ, что все умопредставляемое, при многочисленности названій, въ сущности неопредѣлимо и выше всякаго наименованія [3]),—указанныя двѣ стороны

---

[1]) Orat. XLII, n. 16, c. 477: *τρία εἶναι διαιρουμένα οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν*. Ibid.: *τὸ μὲν, ἐν τῇ οὐσίᾳ γινώσκοντες, καὶ τῷ ἀμερίστῳ τῆς προσκυνήσεως τὰ δε τρία ταῖς ὑποστάσεσιν, εἴτ' οὖν προσώποις, ὅ τίσι φίλον*.

[2]) Ibid.: *τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δε τῇ Τριάδι, γινωσκομένην*.

[3]) Эти мысли особенно подробно развиты св. Григоріемъ въ его письмѣ къ Евагрію. Послѣдній предложилъ ему вопросъ: какъ представлять естество (точнѣе — сущность) Отца и Сына и Св. Духа,—простымъ, или сложнымъ? Если оно просто, то какъ же оно заключаетъ въ себѣ наименованіе трехъ, т. е. Отца, Сына и Св. Духа? Если же справедливо наименованіе трехъ, то въ существѣ Божіемъ уже не должна имѣть мѣста простота. Отвѣчая на этотъ вопросъ, св. Григорій писалъ: „сущность Божія, безъ сомнѣнія, проста и нераздѣльна, и этому нисколько не противорѣчитъ существованіе въ Богѣ трехъ именъ. Умопредставляемое хотя и носитъ множество названій, но оно выше всякаго названія, такъ какъ для умосозерцаемаго и нематеріальнаго, какъ не подлежащаго нашимъ внѣшнимъ чувствамъ, нѣтъ ни одного собственнаго имени. Наприм., душа называется именемъ женскаго рода (ψυχή), между тѣмъ не имѣетъ въ себѣ никакого женскаго свойства, такъ какъ, по существу своему, она—ни мужескій полъ, ни женскій. Точно также λόγος (слово) хотя и называется именемъ мужескаго рода, однако чуждо всякой мужеской или женской тѣлесности и природы. Если же эти умопредставляемыя, душа и слово, не имѣютъ собственныхъ именъ, то что̀ сказать о такихъ предметахъ, которые даже выше умопредставляемаго?.. Но, съ другой стороны, такъ какъ употребленіе именъ необходимо для составленія понятій о предметахъ метафизическихъ, то нельзя не допустить ихъ и въ отношеніи къ предметамъ божественнымъ; только при этомъ нужно знать, что божественная сущность Всесовершеннаго несложна и одновидна, и только, для пользы нашего душевнаго спасенія, дѣлится, повиди-

въ Божествѣ должны быть разсматриваемы въ совершенно различныхъ отношеніяхъ: въ понятіи Троицы необходимо различать „общее" (τὸ κοινόν) и „частное" (τὸ ἴδιον), субстанцію и лице, и число „три" относится не къ первому, а только къ послѣднему; простота божескаго существа совершенно чужда всякаго дѣленія и сложности, числовое же опредѣленіе Троицы указываетъ только на образъ Ея существованія, и потому въ существѣ невозможно никакое прибавленіе и счисленіе. Она, по выраженію св. Григорія, есть „Свѣтъ, Свѣтъ и Свѣтъ, но только одинъ Свѣтъ, одинъ Богъ" [1]). А какимъ именно образомъ три Свѣта являются однимъ Свѣтомъ или три божественныя Лица составляютъ одно существо, одно Божество, — это св. Богословъ старается уяснить указаніемъ на то, что три божественныя Лица суть то, что̀ обладаетъ Божествомъ (τὰ ὧν ἡ θεότης) [2]), далѣе, Они—то, въ чемъ пребываетъ Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης) [3]) и, наконецъ, Они—самое Божество (τὰ ἃ ἡ θεότης) [4]).

мому, наименованіями и допускаетъ необходимость дѣленія, оставаясь въ дѣйствительности нераздѣльною въ своей простотѣ". Въ объясненіе этого св. Григорій приводитъ примѣры души съ ея умомъ и мыслію, солнечнаго круга съ его лучами и источникъ воды съ его ручьями. Какъ въ послѣднихъ сущность остается совершенно одинаковою и чуждою всякаго дѣленія, хотя производитъ нѣчто, повидимому отличное отъ себя, такъ точно сущность Троицы остается простою и нераздѣльною, хотя заключаетъ въ себѣ наименованіе трехъ божественныхъ Лицъ, и какъ невозможно представить себѣ какого-либо дѣленія или сѣченія между умомъ, мыслію и душею, между солнечнымъ кругомъ и его лучами и между источникомъ и его ручьями, такъ точно нельзя представлять никакого дѣленія или сѣченія между Духомъ Святымъ, Сыномъ Божіимъ и Отцемъ, потому что естество умопредставляемаго и божественнаго просто и нераздѣльно. *S. Gregor. Theolog.* Epist. ad Evagrium. Ср. твор. св. Григорія Богослова въ русск. перев., ч. IV, стр. 373.

[1]) Orat. XXXI, n. 3, c. 136: φῶς, καὶ φῶς, καὶ φῶς, ἀλλ' ἓν φῶς, εἷς Θεός.

[2]) Carm. dogmat. III, de Spiritu Sancto, v. 74, c. 414 (t. XXXVII).

[3]) Orat. XXXIX, n. II, c. 345 et orat. XXXI, n. 14, c. 149.

[4]) Orat. XXXIX, n. 11, c. 345. (*V. Hergenröther's* op. cit., S. 41. Cf. *H.-L.-A. Bouquet.* Op. cit., p. 34—35).

Но опредѣленіемъ отношенія между сущностію и Лицами Божества исчерпываются еще далеко не всѣ внутреннія отношенія во Св. Троицѣ: необходимо еще показать, какъ именно пребываютъ Лица въ божественномъ существѣ и въ какомъ отношеніи Они находятся между Собою. Реальное существованіе въ Богѣ трехъ Лицъ обусловливается, по ученію св. Григорія Богослова, двумя имманентными актами въ божественной жизни—рожденіемъ и исхожденіемъ [1]). Эти акты отнюдь нельзя представлять какими—либо чувственными и матеріальными, съ которыми, обыкновенно, соединяются представленія о сложности и дѣленіи; напротивъ, ихъ нужно понимать въ духовномъ смыслѣ, какъ это именно свойственно Божеству. Подобно тому, какъ между духомъ и его мыслями, или между душею и ея словомъ не мыслима никакая дѣлимость, равно какъ происхожденіе отъ духа мысли и слова не даетъ основанія допускать въ нихъ сложности, такъ точно и между Отцемъ и Сыномъ и между Сыномъ и Духомъ Святымъ не мыслимо ни раздѣленіе, ни сложность [2]), ибо природа Божества, по своей простотѣ, не допускаетъ ни того, ни другаго [3]). Какъ же представлять бытіе Лицъ въ субстанціи Божества? Они существуютъ не только одно *подлѣ* другаго, но, согласно съ Писаніемъ (Іоан. X, 38; XIV, 10. 11; I, 18), одно *въ* другомъ: „*τρία ἐν ἀλλήλοις φῶτα*“,

---

[1]) Orat. XXXI, n. 8—9, c. 141: *τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος... τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν, οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορα αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.* Cf. or. XXV, n. 6, c. 1221 (t. XXXV).

[2]) Orat. XL, n. 45, c. 424.

[3]) Мы видѣли, какими аналогіями пользуется св. Григорій, уясняя простоту божескаго существа (стр. 228, примѣч. 3.) Кромѣ только-что приведенной нами аналогіи духа, мысли и слова, онъ беретъ солнечный кругъ съ его лучами и источникъ съ его ручьями. Какъ въ послѣднихъ происходящія неотдѣлимы отъ своего начала и въ то же время не отсѣкаются другъ отъ друга, такъ точно и въ Троицѣ Сынъ и Духъ Святый, происходящіе отъ Отца, неотдѣлимы отъ Него и нераздѣльны между Собою. *S. Gregor. Theolog.* Epist. ad Evagrium.

какъ выражается самъ Богословъ [1]). Реальное основаніе такого образа бытія божественныхъ Лицъ, которое св. Григорій называетъ „ἐνύπαρξις, ἐνοίκησις φυσική“, заключается въ единствѣ божественной природы, при чемъ между послѣднимъ и тріѵпостаснымъ въ немъ бытіемъ не мыслимо какое—либо матеріальное различіе, какое существуетъ, вообще, между единствомъ (ἕνωσις) и различіемъ (διαίρεσις), или между счисленіемъ (συναρίθμησις) [2]); т. е. сіяніе божественнаго Свѣта тождественно въ своемъ различіи; три Лица, при одной природѣ, пребываютъ одно въ другомъ; Они носятъ другъ—друга (τό φεράλληλον) [3]), взаимно обусловливаютъ и проникаютъ другъ—друга [4]). „Въ Богѣ“, говоритъ св. Григорій, „нѣтъ никакого несогласія; напротивъ, въ Немъ столько согласія какъ съ существами Ему подчиненными, такъ и съ Самимъ Собою, что на ряду съ другими и предпочтительно предъ другими именами, какими угодно назы-

---

[1]) Orat. XXIII, n. II, c. 1124.

[2]) Orat. XXIV, n. 13, c. 1185: ἐν ὅροις μεἰνας εὐσεβοῦς ἑνώσεώς τε καὶ συναριθμήσεως.

[3]) Илія Критскій, комментируя мѣсто въ orat. XXV, n. 15, c. 1220 (edit. Migne; edit. Benedict. p. 466, C; edit. Paris, orat. XXIII) Григорія Богослова, между прочимъ, говоритъ: „In Trinitate quod commune atque unum est, *re* consideratur propter coaeternitatem et eandem essentiam et operationem, hypostaseon autem divisio *animo* dumtaxat et *cogitatione,* propterea quod sese quidem invicem ferant, *διὰ τὸ φεράλληλον* (alia enim in alia est juxta Ioh. X, 38), non ut confundantur, sed ut inter se cohaereant, in solis autem hypostaticis proprietatibus discrimen cogitetur“.

[4]) Этотъ образъ бытія божественныхъ Лицъ, обыкновенно, обозначается техническимъ терминомъ «περιχώρησις» (напр., у *св. Іоанна Домаскина*, Fid. orthod., lib. III, cap. 4. 5). Но послѣдній въ этомъ значеніи еще не встрѣчается ни у Григорія Богослова, ни у другихъ современныхъ ему отцевъ. Встрѣчающійся у нихъ глаголъ „περιχωρεῖν“ употреблялся ими нѣсколько въ иномъ значеніи. Для выраженія же пребыванія божественныхъ Лицъ одного въ другомъ они употребляли слова: ἐνυπάρχειν, ἐνύπαρξις, иногда—впрочемъ очень рѣдко—ἕνωσις, какъ происходящее изъ ἑνότης φύσεως. Cf. *Petav.*, De Trinit., lib. IV, cap. 16. (V. *Hergenröther's* op. cit., S. 45. Anm. 26. *Bouquet*, op. cit., p. 39, n. 2).

ваться Богу, Ему приличнѣе всего наименованія: *миръ* (Ефес. II, 14) и *любовь* (1 Іоан. IV, 16)“ [1]). Въ Троицѣ полнѣйшее единство какъ существа, такъ и воли; Ея слава и величіе общи всѣмъ тремъ Лицамъ [2]). Въ силу этого бытія Лицъ одного въ другомъ всякое совершенство одного Лица есть совершенство и другихъ, и если личныя свойства дополняютъ общее совершенство относительно каждаго Лица, то этимъ нисколько не уничтожается равенство и единосущіе Лицъ [3]). Въ силу того же самаго условія, въ силу равенства и единосущія Лицъ Св. Троицы, по объясненію св. Григорія, мы встрѣчаемъ въ св. Писаніи различный порядокъ при перечисленіи Лицъ, а именно: одно и то же Лице ставится то прежде другихъ Лицъ (*προαριθμεῖν*), то послѣ (*ὑπαριθμεῖν*), то въ другихъ (*ἐναριθμεῖν*), чѣмъ, очевидно, обозначается полное равенство и тождество Ихъ природы (*ἵνα δηλώσῃ τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως*) [4]). Этимъ же объясняется, далѣе, то, что въ св. Писаніи упоминаются только два или одно Лице, при чемъ остальныя слѣдуютъ Сами Собою [5]); наконецъ, очень часто одно Лице замѣняется другимъ, при чемъ дѣятельность одного приписывается другому [6]). На самомъ же дѣлѣ въ Троицѣ

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. VI, n. 12, c. 737.

[2]) Orat. XIII, n. 4, c. 856: *ἐν μιᾷ δόξῃ καὶ λαμπρότητι.*

[3]) Orat. XXX, n. 11, c. 116: *οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά.*

[4]) Orat. XXXIV, n. 15, c. 253 et 256. Сюда относятся, напр., слѣдующія мѣста изъ посланій св. ап. Павла: 2 Кор. XIII, 13, гдѣ сначала называется Сынъ, потомъ Отецъ и наконецъ Духъ Святый; 1 Кор. XII, 4—6, гдѣ на первомъ мѣстѣ поставленъ Духъ Святый, на второмъ—Сынъ и въ концѣ—Отецъ; Тит. III, 4—6, гдѣ сначала упоминается Отецъ, потомъ Духъ Святый и наконецъ Сынъ; Рим. XIII, 30 и Ефес. II, 18, гдѣ первымъ поставленъ Сынъ, вторымъ Духъ Святый и третьимъ Отецъ; 1 Петр. I, 20, гдѣ Лица Св. Троицы слѣдуютъ въ такомъ порядкѣ: Отецъ, Духъ Святый и Сынъ.

[5]) Напр., 1 Кор. XII, 3; Рим. 1, 7; Дѣян. III, 13; 1 Кор. VIII, 6.

[6]) Напр., 1 Кор. XII, 4—6, ср. ст. 11, гдѣ Духу Святому приписываются дѣйствія, которыя выше (ст. 6) приписываются Богу Отцу; также Іоан. XIV, 13, гдѣ Сынъ представляется готовымъ къ

нѣтъ ни перваго, ни втораго мѣста, ни высшаго, ни низшаго, ни болѣе совершеннаго, ни менѣе совершеннаго. „Ибо въ Комъ все непостижимо и выше нашего разумѣнія какъ можно мыслить и признавать высшее? И какъ измѣрять безконечное, подчиняя Божество тому же, что̀ свойственно вещамъ ограниченнымъ, находя въ Немъ степени прибавленія и убавленія“ [1])?

Если три божественныя Лица соединены одною природою или существомъ, то, съ другой стороны, единство Ихъ существа, по ученію св. Григорія Богослова, необходимо вытекаетъ изъ истинности и дѣйствительности Ихъ троичности, такъ что въ Божествѣ единство существа и троичность Лицъ взаимно обусловливаютъ другъ-друга и служатъ основаніемъ одно другому. „Троица“—учитъ св. Григорій— „поистинѣ есть Троица. Но Она не есть счетъ (ʽεπαρίθμησις) неравныхъ вещей (въ противномъ случаѣ, ничто не мѣшаетъ, вмѣсто трехъ, поставить десятокъ, сотню, десятокъ тысячъ и вообще такое число, сколько существуетъ разныхъ вещей), а совокупность (σύλληψις) равныхъ и одинаковыхъ (Лицъ), при чемъ имя (Троица) выражаетъ то, что̀ одно по природѣ, и не допускаетъ, чтобы, съ дѣленіемъ числовымъ, раздѣлилось нераздѣлимое“ [2]). „Въ Божествѣ Она—Единица, а въ томъ, что̀ обладаетъ Божествомъ (въ Лицахъ), троична [3]). Единица нераздѣльна съ Троицею и Троица—съ Единицею [4]); Единица и Троица совѣчны: Отецъ вѣченъ вмѣстѣ съ Сыномъ и Всесвятымъ Духомъ. Троица такова въ отношеніи

исполненію того, о чемъ попросятъ Отца: между тѣмъ въ слѣдующемъ ст. (14) Онъ представляется такимъ, къ которому обращаются съ прошеніями.

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XVIII, n. 16, c. 1005.

[2]) Orat. XXIII, n. 10, c. 1161.

[3]) Carm. dogm. III, de Spir. Sancto, v. 74, c. 414 (t XXXVIII): ἡ μονὰς ἐν θεότητι· τὰ δ᾽ ὧν θεότης, τρισάριθμα.

[4]) Ibid., v. 73: ἐπεῖ φύσις ἐστ᾽ ἀκέαστος.

къ Лицамъ, въ отношеніи же къ существу Она—Единица [1]). Все различіе Ея заключается въ Лицахъ, но не въ существѣ [2]). Поэтому надобно одинаково опасаться „какъ сливать Лица въ числѣ, такъ и раздѣлять природу въ поклоненіи: Троица единична, единъ Богъ Вседержитель, и въ этомъ заключается глубочайшая и высочайшая тайна [3])“.

Изъ представленнаго общаго ученія Григорія о Св. Троицѣ нельзя не видѣть, что онъ различаетъ въ Троицѣ, съ одной стороны, нѣчто *общее* (τὸ κοινὸν), въ силу чего Она есть дѣйствительное единство, съ другой—нѣчто *особенное* (τὸ ἴδιον), въ силу чего Она именно троична. Что же такое это „общее“, обусловливающее собою единство Св. Троицы, и какія „особенности“, обусловливающія Ея троичность? „Общее“, что̀ находитъ Григорій между Лицами Св. Троицы,—это тождественность Ихъ божескаго существа, божеской природы, словомъ—Божество. Оно выражается у него словами: οὐσία, φύσις и θεότης“. Мы уже приводили множество мѣстъ, въ которыхъ св. Григорій употребляетъ эти понятія для выраженія „общаго“ въ Божествѣ; но, для бо́льшаго уясненія сущности дѣла, не лишне остановиться еще на нѣкоторыхъ мѣстахъ, весьма важныхъ въ данномъ отношеніи. „Мнѣ кажется“,—учитъ въ одномъ мѣстѣ св. Григорій,—„вѣра въ единаго Бога не нарушится, если мы Сына и Духа

---

[1]) Carm. ad Seleuc., vv. 193—195, col. 1589—1590 (t. XXXVII):
Μονὰς γὰρ ἐστὶ καὶ Τριὰς ἀΐδιος
Πατὴρ σὺν Υἱῷ καὶ παναγίῳ Πνεύματι,
Τριὰς προσώποις εὐκρινὴς, Μονὰς φύσιν.

[2]) Epist. ad Cledonium presbyterum, col. 180 (t. XXXVII): *ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν. οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι.*

[3]) Carm. ad Seleuc., vv. 196—199, c. 1590:
Μήτ' οὖν ἀριθμῷ συγχέῃς ὑποστάσεις,
Μήτ' αὖ Θεὸν σὺ προσκυνῶν τέμνῃς φύσιν.
Μία τριὰς γὰρ, εἷς Θεὸς παντοκράτωρ
Τοῦτ' ἐστὶν λεπτὸν, εὐσεβὲς μυστήριον.

будемъ относить къ одному Виновнику,—впрочемъ, не слагая и не смѣшивая съ Нимъ,—относить какъ по тождеству такъ сказать, движенія и хотѣнія Божества, такъ и по тождеству существа. Не нарушится вѣра и въ три Ѵпостаси, если мы не будемъ измышлять никакого смѣшенія или слiянія, въ силу которыхъ у почитающихъ единство (τὸ ἕν) болѣе, чѣмъ слѣдуетъ, могло бы совершенно уничтожиться все" [1]). Уже въ этомъ мѣстѣ выражено ясно, а въ другихъ мѣстахъ еще частнѣе и подробнѣе св. Григорій раскрываетъ, что „общее" между Отцемъ, Сыномъ и Св. Духомъ состоитъ въ томъ, что два послѣднія Лица сводятся къ одной высочайшей Первопричинѣ (αἴτιον, πρώτη αἴτιον или ἀρχή), именно—къ Отцу. Сынъ и Духъ Святый имѣютъ свое начало въ Отцѣ, но такъ, что Ихъ существо совершенно одинаково или тождественно съ существомъ Отца: Раждаемый отъ Отца (Сынъ) и Исходящій отъ Него (Духъ Святый), по существу своему, нисколько не отличаются отъ Отца. „Вводя высшее времени, нераздѣльное и неограниченное Начало Божества",— говоритъ Богословъ,—„я почитаю какъ Начало, такъ и Происходящихъ отъ Начала, - первое потому, что Оно—начало этихъ послѣднихъ, а послѣднихъ потому, что Они происходятъ такъ, такими и изъ такого Начала (τοιούτου), неотдѣльны отъ Него ни по времени, ни по природѣ, ни по достоинству, составляя съ Нимъ единство въ различіи и въ единствѣ различіе (ἓν ὄντα διῃρημένως καὶ διαιρούμενα συνημμένως),— хотя такой способъ выраженія и страненъ,—одинаково достопоклоняемы, представляемые и познаваемые какъ во взаимномъ отношеніи между Собою, такъ и каждый самостоятельно; совершенная Троица изъ трехъ Совершенныхъ" [2]). Та же самая истина еще яснѣе выражена св. Григоріемъ въ слѣ-

---

[1]) Orat. XX, n. 7, c. 1073. Ср. русск. перев. твор. св. Григорія Богослова, ч. II, стр. 168—169.

[2]) Orat. XXIII, n. 8, c. 1160. Ср. русск. перев., ч. II, стр 221—222.

дующихъ словахъ: „природа въ Трехъ одна—Богъ, единство—Отецъ, отъ котораго (происходятъ) Другіе (τὰ ἐξῆς, т. е. Сынъ и Духъ) и къ которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая съ Нимъ и не раздѣляясь между Собою ни временемъ, ни волею, ни могуществомъ. Мы становимся чѣмъ-то многимъ потому, что каждый изъ насъ разногласенъ и самъ съ собою, и съ другими. Но Тѣмъ, у которыхъ природа проста и бытіе тождественно, принадлежитъ и единство“ [1]).

„Особенности“, въ силу которыхъ единое Божество является въ то же время и троичнымъ, заключаются, по ученію св. Григорія, въ личныхъ свойствахъ (ἰδιότησιν) Отца, Сына и Св. Духа. При одномъ общемъ существѣ, каждое Лице Св. Троицы имѣетъ свои особенныя свойства, которыя принадлежатъ только Ему одному и которыми Оно отличается отъ двухъ другихъ Лицъ. Эти личныя свойства, по указанію св. Григорія, слѣдующія: „у Отца-то̀, что Онъ безначаленъ и вмѣстѣ начало, какъ виновникъ, источникъ, какъ вѣчный Свѣтъ; Сынъ не безначаленъ (въ отношеніи къ Отцу) и въ то же время начало всего“. Называя Сына „началомъ“, Григорій устраняетъ при этомъ всякое представленіе времени и не допускаетъ никакого промежутка времени между Раждающимъ и Раждаемымъ, какъ совѣчными другъ—другу. „Ибо“, говоритъ онъ, „если время было прежде Сына, то, безъ сомнѣнія, Отецъ сталъ виновникомъ времени прежде, нежели—Сына. Притомъ, какъ могъ бы быть творцемъ времени (ποιητὴς χρόνων, Евр. I, 2) Тотъ, кто Самъ явился во времени? И какъ Онъ могъ бы быть Господомъ всего (Рим. X, 12), если Ему предшествуетъ время и Онъ подлежитъ его условіямъ? Такимъ образомъ, Отецъ безначаленъ, потому что Онъ не заимствовалъ своего бытія ни отъ кого

---

[1]) Orat. XLII, n. 15, c. 476 (t. XXXVI).

другаго, даже—отъ Самого Себя [1]). А Сынъ, если ты представляешь Отца виновникомъ, не безначаленъ, потому что начало Его—Отецъ, какъ виновникъ; если ты представляешь себѣ начало въ отношеніи ко времени, то Онъ безначаленъ, потому что Владыка временъ не имѣетъ начала во времени [2])". Всего же яснѣе и опредѣленнѣе Григорій, какъ и всѣ другіе греческіе отцы того времени, указываетъ на свойства: нераждаемость (ἀγεννησία или τὸ μὴ γεγενῆσθαι) Отца, раждаемость (γεννησία или τὸ γεγενῆσθαι) Сына и исхожденіе (ἐκπόρευσις или τὸ ἐκπορεύεσθαι) Св. Духа, причемъ замѣчаетъ, что различіе между Лицами Св. Троицы имѣетъ свое основаніе не въ ограниченности одного или преимуществѣ другаго, а въ Ихъ взаимномъ отношеніи между Собою. Въ этомъ отношеніи замѣчательно у него слѣдующее мѣсто. На возраженіе нѣкоторыхъ еретиковъ: „чего недостаетъ Духу, чтобы быть Ему Сыномъ"?—Григорій отвѣчаетъ: „мы не говоримъ, чтобы чего-нибудь Ему недоставало; потому что въ Богѣ нѣтъ недостатка. Различіе же именъ Ихъ (Лицъ) является слѣдствіемъ Ихъ различія—такъ сказать—проявленія или взаимнаго отношенія. Равнымъ образомъ нѣтъ ничего такого, чего бы недоставало Сыну, чтобы быть Отцемъ,—такъ какъ сыновство не есть недостатокъ; однакожъ, по тому самому Онъ и не Отецъ. Въ противномъ случаѣ, и Отцу чего-то недостаетъ, чтобы быть Сыномъ, потому что Отецъ—не Сынъ. Но это не говоритъ о недостаткѣ и ограниченности въ существѣ. Напротивъ, нераждаемость, раждаемость и исхожденіе,—это то, что̀ даетъ различныя имена: первое—Отцу, второе—Сыну, а третье—

---

[1]) Если бы Отецъ происходилъ Самъ отъ Себя, то Онъ могъ бы быть опредѣляемъ Самъ отъ Себя, такъ что въ одномъ могли бы мы представлять двухъ,—одного «предсуществовавшаго» и другаго «изъ Него происходящаго». Твор. св. Григорія Богослова въ русскомъ переводѣ; ч. II, стр. 169, прим. а.

[2]) Orat. XX, n. 7, c. 1073.

Духу Святому, такъ что неслитность трехъ Ѵпостасей соблюдается въ одномъ естествѣ и достоинствѣ Божества. Сынъ-не Отецъ, потому что Отецъ одинъ; но Онъ—то же, что̀ Отецъ. Духъ - не Сынъ, хотя и отъ Бога, потому что Единородный одинъ; но Онъ—то же, что̀ Сынъ. И Три (т. е. Лица)—одно по Божеству, и Одно (т. е. Божество)—Три по личнымъ свойствамъ, такъ что нѣтъ ни одного въ смыслѣ савелліанскомъ, ни трехъ въ смыслѣ современнаго ложнаго раздѣленія [1])“. Но всего короче и опредѣленнѣе то же самое выражено у св. Григорія въ слѣдующихъ словахъ: „общее у Отца, Сына и Св. Духа—несотворенность и Божество; у Сына и Духа Святаго—происхожденіе отъ Отца; а особенное: у Отца—нераждаемость, у Сына—раждаемость, у Духа—исхожденіе [2])“.

Но, какъ ни старался св. Григорій опредѣлить и уяснить внутреннія отношенія въ Св. Троицѣ, онъ не могъ вполнѣ достигнуть этого, такъ какъ Божество, по его сознанію, не можетъ быть вполнѣ постигнуто и выражено человѣческимъ языкомъ. Не разъ онъ обращается къ окружающей природѣ и въ ней ищетъ образовъ и подобій, посредствомъ которыхъ онъ могъ бы представить отношенія между существомъ и Лицами въ Божествѣ. Но, сколько онъ ни беретъ изъ нея сравненій и аналогій, всякій разъ сознаетъ ихъ недостаточность и непримѣнимость къ Божеству въ томъ или другомъ отношеніи. Такъ, онъ сравниваетъ Божество съ источникомъ, ключемъ и потокомъ, думая найти сходство съ однимъ Отца, съ другимъ—Сына и третьимъ—Духа Святаго; такъ какъ источникъ, ключъ и потокъ нераздѣльны между собою, непре-

---

[1]) Orat. XXXI, n. 9, c. 141 et sqq. Orat. XLI, n. 9, c. 441.

[2]) Orat. XXV, n. 16, c. 221: *κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ θεότης· Υἱῷ δὲ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς· Ἴδιον δὲ Πατρὸς μὲν, ἡ ἀγεννησία· Υἱοῦ δὲ, ἡ γέννησις· Πνεύματος δὲ, ἡ ἔκπεμψις.*

рывно существуютъ вмѣстѣ и только различаются тремя свойствами. Но въ то же время онъ выражаетъ опасеніе, чтобы „не допустить въ этомъ случаѣ въ Божествѣ, съ одной стороны, какого-то безпрерывнаго теченія, а съ другой—не ввести и числоваго единства, такъ какъ источникъ, ключъ и потокъ въ отношении къ числу составляютъ одно и различны только въ образѣ представленія [1])". Далѣе, онъ сравниваетъ три божественныя Лица съ солнцемъ, лучемъ и свѣтомъ. Но и здѣсь онъ опасается, чтобы, прежде всего, „въ простомъ божескомъ естествѣ не допустить нѣкоторой сложности, замѣчаемой въ солнцѣ и въ томъ, что̀ отъ солнца, а потомъ, приписывая сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочія Лица и не сдѣлать Ихъ силами Божіими, которыя имѣютъ свое бытіе въ Отцѣ, а не самостоятельны [2])". Какъ наиболѣе соотвѣтствующее Божеству подобіе, повидимому, св. отецъ находитъ въ человѣческомъ умѣ (νοῦς), словѣ (λόγος) и духѣ (πνεῦμα). „Мы признаемъ"—учитъ онъ—„одно и то же естество Божества, познаваемое въ Безначальномъ, Раждаемомъ и Исходящемъ, какъ-бы въ умѣ, находящемся въ насъ, словѣ и духѣ". Но тотчасъ же замѣчаетъ: „какъ можно сравнивать духовное съ плотскимъ и высочайшее съ малымъ, когда никакой образъ не выражаетъ вполнѣ истины [3])"? Такимъ образомъ, ни одинъ изъ представленныхъ здѣсь образовъ, по мнѣнію св. Григорія, не можетъ вполнѣ выразить внутренняго отношенія между Лицами Св. Троицы. И вообще, по его собственнымъ словамъ, „чего онъ ни разсматривалъ своимъ любознательнымъ умомъ, чѣмъ ни обогащалъ разума, гдѣ ни искалъ подобія, но не нашелъ ничего такого, къ чему можно было

[1]) Orat. XXXI, n. 31, c. 169.
[2]) Ibid., n. 32, c. 169.
[3]) Orat. XXIII, n. 11, c. 1161 et 1164.

бы примѣнить Божество [1])", и въ концѣ концевъ пришелъ къ тому заключенію, что „всего лучше, оставивъ всѣ образы и тѣни, какъ обманчивыя и далеко не соотвѣтствующія истинѣ, держаться образа мыслей болѣе благочестиваго, оставаться при немногихъ словахъ, подъ руководствомъ Духа, и какое озареніе получено отъ Него, съ тѣмъ, какъ съ искреннимъ сообщникомъ и собесѣдникомъ, и проходить настоящій вѣкъ, сохраняя его до конца, а по мѣрѣ силъ и другихъ убѣждать покланяться Отцу и Сыну и Св. Духу, единому Божеству и единой Силѣ [2])".

Итакъ, общее ученіе Григорія Богослова о Св. Троицѣ заключается въ томъ, что „Богъ *единъ* по существу и *троиченъ* въ Лицахъ". Эти двѣ истины въ христіанскомъ богословіи (единство и троичность) ставятъ его на неизмѣримую высоту какъ надъ іудействомъ, такъ и надъ язычествомъ. Христіанское знаніе, при своемъ ученіи о Троицѣ, по словамъ св. Григорія, занимаетъ средину между двумя крайностями—языческимъ политеизмомъ и ложнымъ іудейскимъ монотеизмомъ [3]). „Мы покланяемся", учитъ св. Назіанзинъ, „Отцу и Сыну и Св. Духу, раздѣляя личныя свойства и соединяя Божество. Мы не смѣшиваемъ трехъ (Ѵпостасей) въ одно, чтобы не впасть въ недугъ Савелліевъ, и одного не дѣлимъ на три (сущности) разнородныя и другъ—другу чуждыя, чтобы не дойти до безумія Аріева. Ибо зачѣмъ, какъ растеніе, скривившееся на одну сторону, насильно перегибать въ противную сторону, исправляя кривизну кривизною, а не довольствоваться тѣмъ, чтобы, выпрямивъ только до средины, остановиться въ предѣлахъ благочестія? Когда

[1]) Orat. XXXI, n. 31, c. 169.

[2]) Ibid., n. 33, c. 172. Ср. твор. св. Григорія Богослова въ русск. перев., ч. III, стр. 131.

[3]) То же самое говорили и другіе св. отцы, особенно же *св. Василій Великій* (Orat. contra Sabellianos; t. I, p. 601) и *св. Григорій Нисскій* (Orat. Catech., cap. 3).

же я говорю о срединѣ, то разумѣю истину, которую одну только мы и должны имѣть въ виду, отвергая какъ неумѣстное смѣшеніе, такъ и—еще болѣе—нелѣпое раздѣленіе. Ибо въ одномъ случаѣ, изъ страха многобожія, сокративъ понятіе о Богѣ въ одну ѵпостась, мы оставимъ у себя одни пустыя имена, признавая, что одинъ и тотъ же есть и Отецъ, и Сынъ, и Духъ Святый, и утверждая не столько то, что всѣ Они — одно, сколько то, что каждый изъ нихъ—ничто... А въ другомъ случаѣ, раздѣляя Божество на три существа или (по Аріеву, такъ прекрасно называемому, безумію) одно другому чуждыя, неравныя и отдѣльныя, или безначальныя, равныя и, такъ сказать, противобожныя, мы допустимъ іудейскую ограниченность (σμικρολογίαν), ограничивъ Божество однимъ нерожденнымъ, или впадемъ въ противоположное, но неменьшее перваго зло, предположивъ три начала и трехъ боговъ, что̀ еще нелѣпѣе предъидущаго [1])". Въ другомъ мѣстѣ, показывая свое истинное ученіе о Св. Троицѣ, Григорій еще яснѣе и опредѣленнѣе противопоставляетъ его тремъ еретическимъ доктринамъ или—говоря его языкомъ—„богословскимъ недугамъ" своего времени, называя ихъ атеизмомъ, іудаизмомъ и политеизмомъ. „Мое ученіе", говоритъ онъ, „состоитъ въ томъ, чтобы, избѣгая всего, что̀ есть вреднаго въ этихъ трехъ ложныхъ ученіяхъ, держаться въ предѣлахъ благочестія: во-первыхъ,—не увлекаться атеизмомъ Савеллія..., во-вторыхъ,—не уклоняться въ іудейскую ограниченность, разсѣкая естества съ Аріевымъ, справедливо такъ называемымъ, безуміемъ..., наконецъ,—не вводить отвергнутой уже нами языческой поліархіи и трехъ началъ другъ—другу противоположныхъ или сопоставляемыхъ [2])".

Но св. Григорій не ограничивается однимъ только указаніемъ и общей характеристикой этихъ трехъ ересей, вол-

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XX, n. 5 et 6, c. 1072.
[2]) Orat. II, n. 37, c. 445. Cf. or. XXV, n. 16, c. 1220—1221.

новавшихъ Церковь его времени. Онъ хорошо понималъ, что дѣло шло здѣсь не о какихъ—либо пустыхъ и безполезныхъ вопросахъ, какъ это представлялось его противникамъ [1]), но, напротивъ, объ основныхъ и существенныхъ истинахъ христіанскаго вѣроученія [2]). Поэтому онъ останавливаетъ на нихъ серьезное вниманіе и вступаетъ съ ними въ пространную полемику: онъ подвергаетъ ихъ тщательному анализу, разоблачаетъ ихъ нелѣпость, опровергаетъ хитрые софизмы еретиковъ, которыми они увлекали простодушныхъ и неискусныхъ въ христіанскомъ знаніи, защищаетъ отъ ихъ нападеній православный догматъ о Св. Троицѣ и, такимъ образомъ, раскрываетъ его не только съ положительной, но и съ отрицательной стороны.

Система Савеллія представлялась св. Григорію атеизмомъ (*ἀθεΐα*) потому, что она уничтожаетъ реальное бытіе Лицъ въ Божествѣ, сливая Ихъ въ одну абстрактную единицу, такъ что въ ней „не столько всѣ Ѵпостаси суть одно, сколько каждая изъ Нихъ ничто [3])“. Такъ какъ живой Богъ существуетъ только въ опредѣленномъ образѣ, какъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, то, какъ скоро ни одно изъ этихъ именъ не выражаетъ дѣйствительнаго бытія, Онъ перестаетъ существовать. Отсюда савелліанское понятіе о Божествѣ то же, что̀ атеизмъ. Въ другой ереси своего времени, аріанствѣ, св. Богословъ видѣлъ ложный іудаизмъ, очевидно, на томъ основаніи, что она признаетъ за истиннаго Бога только одного Отца [4]). Такимъ образомъ, какъ савелліанство отри-

---

[1]) Oratt. XXVII et XXIX.

[2]) Orat. II, n. 36, c. 444: *τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως ὅσα περὶ τῆς ἀρχικῆς καὶ βασιλικῆς καὶ μακαρίας Τριάδος ὑπολη πτέον.*

[3]) Orat. II, n. 37, c. 445. Cf. orat. XXXIII, n. 16, c. 233.

[4]) Надобно замѣтить, что названія «атеизма» и «іудаизма», какія даетъ св. Григорій савелліанству и аріанству, далеко не такъ абсолютны, чтобы ихъ нельзя было примѣнять то къ одной, то къ другой изъ упомянутыхъ ересей. Такъ, *св. Василій Великій* назы-

цаетъ Божество, сливая всѣ три Лица Его въ одно, такъ аріанство унижаетъ Его, отдѣляя Его природу отъ Лицъ [1]). Ни одно божественное Лице, безъ сомнѣнія, нельзя ни слишкомъ возвышать, ни унижать [2]). Между тѣмъ Савеллій, такъ сказать, возвышаетъ Сына, смѣшивая Его съ Отцемъ, Арій же унижаетъ Его, отрицая Его божество; одинъ отождествляетъ Его съ Отцемъ, отрицая Его личное бытіе, а другой лишаетъ Его божественной природы или существа, оставляя за Нимъ только человѣчество. Не то же ли самое—спрашиваетъ Богословъ—дѣлали іудеи, говорившіе нѣкогда Спасителю, что „Онъ, будучи человѣкомъ, выдаетъ себя за Бога" (Іоан. X, 33) [3])? Но савелліане и аріане—продолжаетъ св. Григорій—безумнѣе іудеевъ и нечестивѣе даже самыхъ демоновъ, нападая одни на личность, другіе—на божество Сына Божія [4]). У Савеллія, какъ и у іудеевъ, Божество представляется одноличнымъ, слабымъ, ограниченнымъ, завистливымъ, ревнимъ въ обладаніи своею властію; Оно какъ-бы позволяетъ Сыну произойти отъ Себя, но съ тѣмъ, чтобы тотчасъ же возвратиться въ Него и исчезнуть, такъ что Божество уничтожаетъ Само Себя [5]). Между тѣмъ Арій унижаетъ Лица Божества, низводитъ Ихъ съ высоты божественнаго величія и раздѣляетъ Ихъ изъ опасенія, „чтобы Они не возстали другъ противъ друга и не потеряли бы

ваетъ іудаизмомъ *савелліанство*, очевидно, на томъ основаніи, что послѣднее признаетъ только *одно* Лице Божества, отрицая самостоятельное и личное бытіе Сына и Духа Святаго. Тотъ же св. отецъ называетъ *аріанство* политеизмомъ, безъ сомнѣнія, потому, что оно, подобно язычеству, признаетъ три различныя начала, подчиненныя одно другому. Epist. LXIV. Homil. XXVII, contr. Sabellian. et Arian., p. 601.

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXII, n. 12, c. 1145: *καὶ ἡ Σαβελλίου συναίρεσις, καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις.*

[2]) Ibid., col. 1144: *μηδὲν ὑπερσέβοντες, μηδὲ ὑποσέβοντες.*

[3]) Orat. XXXVIII, n. 15, c. 329.

[4]) Ibid., l. c.

[5]) Orat. XXV, c. 16, p. 1221.

власти надъ тварями [1])". Но между послѣдователями Арія хуже всѣхъ другихъ, по мнѣнію св. Григорія, были такъ—называемые *аномеи* или строгіе аріане, которые,—какъ не безъ сожалѣнія замѣчаетъ Богословъ въ одномъ изъ своихъ стихотвореній,—„нечестиво дѣлятъ великаго Бога и высочайшее изъ всѣхъ имя размѣщаютъ на первой, второй и третьей ступеняхъ [2])". Наконецъ, третій родъ еретиковъ—тритеистовъ св. Григорій называетъ „политеистами", такъ какъ они, подобно язычникамъ, признавали три главныхъ существа [3]). По ихъ мнѣнію, божественный Свѣтъ имѣетъ три совершенно отдѣльные вида (φῶς τριϭϭόν), разлагается на три отдѣльные и независимые свѣта, вопреки природѣ Божества, которое есть одинъ только „Свѣтъ, созерцаемый въ троичной Единицѣ [4])".

Такъ характеризуетъ св. Григорій наиболѣе сильныя и опасныя заблужденія своего времени въ вопросѣ о Св. Троицѣ, противъ которыхъ онъ вооружается всею силою своего ума и краснорѣчія. Нечего удивляться, если въ своей полемикѣ противъ этихъ враговъ, почти цѣлое столѣтіе раздиравшихъ Церковь, онъ не даетъ имъ никакой пощады и употребляетъ по адресу ихъ иногда самыя сильныя выраженія. Его особенно возмущали дерзость и безстыдство еретиковъ, старавшихся опутать сѣтями мнимаго краснорѣчія и посредствомъ хитрыхъ софизмовъ увлечь слабыхъ и простодушныхъ въ вѣрѣ. Ослѣпленные гордостію, еретики забывали, что въ такомъ важномъ вопросѣ, какъ вопросъ о Св. Троицѣ, дѣло шло не о какихъ-либо пустыхъ словахъ и философскихъ мнѣніяхъ, по поводу которыхъ можно было гово-

---

[1]) Ibidem.
[2]) Carm. de seipso, vv. 161—166, c. 1296 (t. XXXVII).
[3]) Orat. XXV, n. 16, c. 1220 (t. XXXVII).
[4]) Epist. Eudoxio rhetori, CLVIII, c. 293 (t. XXXVII): φωτὶ ἐν τριασῇ μονάδι θεωρουμένῳ.

рить и „за“ и „противъ“, но о самой сущности христіанства, которая отнюдь не допускаетъ произвольныхъ софистическихъ разсужденій,—и въ своихъ дѣйствіяхъ теряли всякій стыдъ и нравственное приличіе, лишь бы достигнуть своихъ преступныхъ цѣлей. Вотъ почему нашъ Богословъ, полемизируя съ своими противниками по вопросу о Св. Троицѣ, особенно съ аномеями или евноміанами, старался выставить на видъ ихъ необыкновенную страсть къ софизмамъ и пустой логомахіи и разоблачить всю гнусность ихъ поведенія. „Есть люди“,— говоритъ онъ въ своемъ „первомъ словѣ богословіи“,—„у которыхъ при нашихъ рѣчахъ чешутся и слухъ, и языкъ, и даже, какъ вижу, руки, которымъ (людямъ) пріятны *скверныя суесловія лжеименнаго разума* и совершенно безполезныя *словопренія* (Тим. VI, 4. 20)... Хорошо, если бы тѣ, о комъ у насъ рѣчь, такъ же были искусны въ практической философіи, какъ изворотливъ и способенъ ихъ умъ на изобрѣтеніе благородныхъ и отборныхъ словъ. Тогда мало, вѣроятно меньше, чѣмъ теперь, они стали бы вдаваться въ нелѣпыя и странныя разсужденія и играть словами,—о смѣшномъ и выражусь смѣшно,—какъ мячиками. Но, пренебрегши всякимъ приличіемъ, они имѣютъ въ виду только одно—задать или рѣшить какой-нибудь вопросъ, и похожи на театральныхъ борцевъ, ведущихъ предъ глазами толпы борьбу, въ которой одерживаютъ побѣду не по законамъ противоборства, а такую, посредствомъ которой ослѣпляютъ глаза невѣжественной толпы и вызываютъ ея апплодисменты. Дѣло дошло до того, что отъ ихъ споровъ гремитъ публичная площадь, ихъ пустословіе наводитъ скуку на всякомъ пиршествѣ, имъ омрачается и становится полнымъ унынія всякій праздникъ, а во всякой скорби ищутъ утѣшенія еще въ бо́льшемъ злѣ—въ остроумныхъ вопросахъ, во всякомъ женскомъ теремѣ—этомъ убѣжищѣ простодушія—нарушается спокойствіе и въ страсти къ спорамъ исчезаетъ всякая

стыдливость“ [1]). Затѣмъ, обращаясь какъ-бы къ каждому виновнику всѣхъ этихъ явленій въ отдѣльности, Богословъ говоритъ: „зачѣмъ ты другихъ, не больше какъ въ одинъ день, дѣлаешь святыми, производишь въ богословы, какъ-бы вдыхая въ нихъ ученость, и составляешь всѣ эти собранія неученыхъ книжниковъ? Зачѣмъ опутываешь паутинными сѣтями наиболѣе слабыхъ, какъ-будто это дѣло великое и мудрое? Зачѣмъ возбуждаешь противъ вѣры всѣхъ этихъ осъ? Зачѣмъ пускаешь противъ насъ толпу болтуновъ, какъ древніе миѳы-гигантовъ? Зачѣмъ, собравъ, какъ соръ въ одну яму, всѣхъ легкомысленнѣйшихъ мужей, едва достойныхъ этого имени, и своимъ ласкательствомъ сдѣлавъ ихъ еще женоподобнѣе, ты устроилъ у себя новую лабораторію нечестія и не безъ ума извлекаешь себѣ пользу изъ ихъ неразумія?“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ, изобразивъ болтливость еретиковъ, излишнюю заботливость объ изяществѣ языка и непомѣрную страсть къ фразамъ и спорамъ, св. Григорій характеризуетъ еретиковъ еще съ иной стороны: „они весьма тщательно“, говоритъ онъ, „наблюдаютъ за нами и стараются о томъ, чтобы въ насъ каждая искра зла обратилась въ пламя; они сами тайно зажигаютъ ее, раздуваютъ и поднимаютъ своимъ дыханіемъ до неба, выше всепожирающаго Вавилонскаго пламени. Не находя въ своихъ ученіяхъ никакого солиднаго для себя основанія, они ищутъ его въ нашихъ слабостяхъ и нападаютъ на наши неудачи или ошибки, какъ мухи на раны“ [3]).

Такъ обличалъ Богословъ низкое поведеніе и коварные интриги еретиковъ. Но, чтобы спасти правовѣрныхъ отъ увлеченія ихъ зловредными и пагубными лжеученіями, онъ не ограничивался въ отношеніи къ своимъ противникамъ

[1]) Orat. XXVII, n. 2, c. 13 (t. XXXVI).
[2]) Ibid., n. 9, c. 24.
[3]) Ibid., n. 5, c. 17.

одними сатирическими замѣчаніями, а старался въ то же время разоблачить всю ложь, скрывавшуюся въ ихъ религіозно-софистическихъ доктринахъ, и противопоставить ихъ заблужденіямъ истинное ученіе Церкви. „Въ древнее время“,— такъ приступаетъ св. Григорій къ опроверженію своихъ противниковъ, - „въ древнее время существовало три мнѣнія о Богѣ: анархія, поліархія и монархія. Первыя два были — и пусть остаются!—предметомъ забавы сынов эллинскихъ; ибо анархія сопровождается безпорядкомъ, а поліархія раздорами, вслѣдствіе чего и безначальна, и безпорядочна; то и другое ведетъ къ одному концу—безпорядку, а безпорядокъ—къ разрушенію... Поэтому мы предпочитаемъ монархію“ [1]). Но, какъ извѣстно, и послѣдователи Ноэта и Праксея хвалились своимъ ученіемъ о монархіи въ Божествѣ [2]), и самъ Савеллій далъ ей мѣсто въ своей системѣ [3]). Поэтому нашъ Богословъ старался показать, что въ церковномъ ученіи слово „монархія“ имѣетъ совершенно иной смыслъ, нежели въ системахъ еретическихъ. „Это“, говоритъ онъ, „не та монархія, которая опредѣляется единствомъ Лица, а та, которую составляетъ равенство природы, единство воли, тождество движенія и направленія къ Единому Тѣхъ, которые изъ Единаго (что̀ въ естествѣ сотворенномъ невозможно), такъ что они, хотя различны по числу, но по существу нераздѣльны“ [4]). Ложное ученіе о монархіи, при мнимо-

---

[1]) Orat. XXIX, n. 2, c. 76: *τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ Θεοῦ, ἀναρχία, καὶ πολυαρχία, καὶ μοναρχία.. Ἡ'μῖν δὲ μοναρχία, τὸ τημώμενον.*

[2]) *Тертулліанъ* называетъ ихъ «vanissimos monarchianos». Adv. Prax., cap. 10; coll. c. 3.

[3]) Св. Григорій Богословъ говоритъ о «*Σαβελλίου ἡ κακὴ τῆς μοναρχίας συνηγορία*. Orat. XXV, n. 8, c. 1208.

[4]) Orat. XXIX, n. 2, c. 76: *μοναρχία δέ, οὐχ ἣν ἕν περιγράφει πρόσωπον (ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι), ἀλλ᾽ ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις... ὥστε*

философскомъ значеніи, безъ всякаго внутренняго содержанія, есть не что иное, какъ ограниченіе и сокращеніе Божества (θεότητος συστολή) [1]. Въ истинномъ же понятіи о монархіи, при трехъ реальныхъ Лицахъ, въ силу единства и тождества Ихъ природы, остается одно Божество; потому что оно признаетъ только одно начало, одинъ источникъ [2]) Божества, сущность котораго всецѣло и нераздѣльно переходитъ отъ первой Ѵпостаси къ другимъ. „Все, чѣмъ обладаетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ, кромѣ того, что Онъ — не начало, и все, чѣмъ обладаетъ Сынъ, имѣетъ и Духъ, кромѣ сыновства“ [3]). Такимъ образомъ, основанія, въ силу которыхъ, при троичности Лицъ, въ Богѣ остается единство существа, заключаются, во-первыхъ, въ обладаніи одною боже-

---

κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι. Въ нѣкоторыхъ изданіяхъ твореній св. Григорія Назіанзина вмѣсто «οὐσία» поставлено «ἐξουσία» (по власти). Но первому выраженію во всякомъ случаѣ нужно отдать предпочтеніе предъ послѣднимъ, такъ какъ св. отцы никейскаго собора опредѣлили, что Сынъ Отцу именно «ὁμοούσιος», а не «ὁμοεξούσιος» (S. *Gregor. Theolog.* opp., edit. Migne, t. XXXVI, col. 76, not. 18.).

[1]) Orat. XXI, n. 13, c. 1096 (t. XXXV).

[2]) Orat. XX, n. 7, c. 1073: ἀρχῆς δέ, ὡς αἰτίου, καὶ ὡς πηγῆς, καὶ ὡς ἀϊδίου φωτός. Выраженіе «πηγή» очень часто употреблялось у отцевъ Церкви, — именно у свв. Аѳанасія и Кирилла Александрійскаго, — въ томъ же самомъ значеніи, какъ «αἰτία» и «ἀρχή». Въ такомъ же значеніи оно встрѣчается еще у св. Діонисія Александрійскаго (apud *S. Athanas.*, de sentent. Dionys., cap. 18, 23, pp. 561. 565, гдѣ Отецъ называется «πηγή», «ῥίζα», Сынъ— «ποταμός, φυτόν). Такое значеніе, безъ сомнѣнія, какъ видно изъ всѣхъ твореній названныхъ св. отцевъ, нельзя понимать въ смыслѣ пантеистической теоріи эманаціи *Jos. Hergenröthers* «Die Lehre von der göttlichen Dreienigkeit nach dem heiligem Gregor von Nazianz, dem Theologen, S. 59. Anm. 3. Cf. *H.—L.—A. Bouquet.* Theologie de la Trinité d' aprés Saint Gregoire de Nazianze dit le Theologien et les pères de son époque. P. 61, not. 3.

[3]) Orat. XXXIV, n. 10, c. 252 (t. XXXVI): πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ ἐστί, πλὴν τῆς αἰτίας· πάντα δὲ ὅσα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς υἱότητος.

скою природою или существомъ [1]), во-вторыхъ, въ общей дѣятельности Лицъ или единствѣ ихъ воли [2]) и, въ-третьихъ, въ единствѣ Начала [3]). Сынъ и Духъ Святый имѣютъ то же божество, что̀ и Отецъ, и получаютъ его не иначе, какъ отъ Отца; Они, далѣе, имѣютъ общую съ Нимъ дѣятельность и, наконецъ, Они существуютъ въ Немъ и съ Нимъ. Если бы было три существа безъ начала, то было бы три бога; если бы было три существа различныхъ степеней, то было бы также три бога, хотя и различнаго достоинства и власти; если же было бы только одно лице, то въ такомъ случаѣ о Троицѣ не могло бы быть и рѣчи. Такимъ образомъ, истинное ученіе о единомъ Богѣ въ трехъ Лицахъ становится возможнымъ только подъ условіемъ признанія Отца началомъ двухъ другихъ божественныхъ Лицъ, которымъ Онъ сообщаетъ свое божество, какъ Онъ Самъ обла-

---

[1]) Orat. XX, n. 7, c. 1073: *εἷς μὲν Θεὸς... κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα*. Orat. XXXI, n. 14, c. 148: *ἡμῖν εἷς Θεὸς, ὅτι μία θεότης*.

[2]) Orat. XXIII, n. 11, c. 1164: *τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως*. Orat. XX n. 7, c. 1073: *κατὰ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος κίνημά τε καὶ βούλημα*.

[3]) Orat. XXXI, n. 14, c. 148—149: *εἷς Θεὸς... καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει*. Orat. XX, n. 7, c. 173: *τηροῖτο δ' ἄν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν Θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀναφερομένων*.—Нельзя не замѣтить, что въ ученіи объ основаніяхъ единства Божія, при троичности Лицъ, св. Григорій учитъ вполнѣ согласно съ другими св. отцами Церкви. *Петавій* въ своемъ трактатѣ «О Троицѣ» собралъ всѣ мѣста изъ твореній св. отцевъ, въ которыхъ раскрывается это ученіе (De Trinit., lib. IV, c. 13, n. 2 ss.). Основанія единства Божія, не смотря на троичность Лицъ, суть: 1) communio essentiae; 2) singularitas operationis; 3) unitas principii; 4) conditio exemplaris et imaginis и 5) mutua comprehensio или *περιχώρησις*. Третье основаніе само по себѣ даетъ право на заключеніе только о единствѣ специфическомъ; поэтому оно опирается на первое—единство существа. Второе основаніе въ сущности есть только выводъ изъ перваго; то же самое — и пятое основаніе. Четвертое же основаніе, можно сказать, указываетъ только на связь между Отцемъ и Сыномъ. (V. *Ios. Hergenröther's* op. cit., S. 60. Anm. 27. Cf. *Bouquet*. op. cit., p. 62, n. 5).

даетъ имъ, и именно-то самое божество, какое принадлежитъ Ему.

Но существованіе трехъ Лицъ въ единомъ Божествѣ, по ученію св. Григорія, не есть признакъ недостатка или ограниченности въ божескомъ существѣ [1]), такъ какъ „въ Божествѣ нѣтъ никакого недостатка или несовершенства [2]). Оно не указываетъ въ то же время и на сложность или множественность въ субстанціи Божества, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, необходимо было бы допустить понятіе противоположности или раздѣленія, которое не можетъ имѣть мѣста въ Божествѣ. Множественность въ Божествѣ можетъ состоять только въ *различіи*, вытекающемъ изъ внутреннихъ имманентныхъ актовъ божественной жизни, результатомъ которыхъ и являются Лица съ опредѣленными именами [3]). Отсюда въ Божествѣ — и различіе (διαίρεσις), и единство (ἕνωσις): Оно нераздѣльно по существу и неслiянно въ Лицахъ. Вотъ то, что̀ св. Григорій заповѣдуетъ строго соблюдать въ Троицѣ каждому ея почитателю, говоря: „держись неуклонно средины, стараясь различать, какъ нужно, и соединять, какъ справедливо. Въ Троицѣ—единство безъ слiянія и различіе безъ раздѣленія; ибо природа въ Ней нераздѣльна, Лица же всегда остаются неслитными“ [4]). Что

---

[1]) Orat. XXIII, n. 8, c. 1160: *μήτε στενὴ μένῃ ἡ θεότης.*

[2]) Orat. XXXI, n. 9, c. 141: *οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς Θεὸς... οὐδὲ γὰρ τῷ Υἱῷ λείπει τι πρὸς τὸ εἶναι Πατέρα, οὐδὲ γὰρ ἔλλειψις ἡ υἱότης, ἀλλ᾽ οὐ παρὰ τοῦτο Πατήρ· ἢ οὕτω γε καὶ τῷ Πατρὶ λείπει τι πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν· οὐ γὰρ ὁ Πατὴρ, ἀλλ᾽ οὐκ ἐλλείψεως ταῦτα πόθεν.*

[3]) Эти Лица у св. Григорія обозначаются общимъ именемъ: «*τὰ ἐκ τῆς ἀρχῆς*» или «*τὰ ἐξ ἀρχῆς*» (orat. XXIII, n. 8, c. 1160).

[4]) *S. Gregor. Theolog.* Carm. ad Seleucum, vv. 208 — 213, col. 1590 — 1591 (XXXVII):

Σὺ δ᾽ ἀκλινῶς φύλασσε τὴν μέσην ὁδὸν,
Ὡς χρὴ, διαιρῶν, καὶ συνάπτων ὡς θέμις.
Συνάπτεται γὰρ ἡ Τριὰς ἀσυγχύτως,

же касается самыхъ внутреннихъ актовъ въ божественной жизни, то въ признаніи ихъ, по мнѣнію св. Григорія, нѣтъ ничего несообразнаго съ понятіемъ о Божествѣ. Божество не можетъ быть разсматриваемо въ состояніи бездѣятельности и абсолютнаго покоя; напротивъ, сообразно съ Его природою, Ему необходимо приписать движеніе [1]): въ движеніи проявляется жизнь. Ему принадлежитъ движеніе не только во-внѣ, но и внутри Себя; только при этомъ мы должны удалить всякое представленіе о времени и страстности. „Сынъ и Св. Духъ“, учитъ св. Назіанзинъ, „въ отношеніи ко времени безначальны, потому что Они не могутъ зависѣть отъ времени, которое получило начало отъ Нихъ [2]). Ты спросишь: какимъ образомъ рожденіе можетъ быть безстрастнымъ? Потому, что оно не матеріально. Если плотское рожденіе соединено съ нѣкоторымъ страданіемъ, то безплотное рожденіе должно быть отъ него свободно [3]), потому что въ Троицѣ нѣтъ ни времени, ни страданія, ни тѣла“ [4]) „Какъ же представлять внутреннія движенія и дѣятельность въ Божествѣ? Св. Григорій не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ, по своей высотѣ и сверхъестественности недоступный для ограниченнаго человѣческаго ума, а говоритъ только, что „Единица, сначала подвинувшаяся въ двоицу, остановилась на Троицѣ“ [5]). Потомъ, какъ-

---

Ὥσπερ κ' ἀτμήτως ἡ Μονὰς χωρίζεται·
Ἡ γὰρ φύσις, ἄτμητος, αἱ δ' ὑποστάσεις
Ἀεὶ μένουσι παντελῶς ἀσύγχυτοι.

Cf. orat. XXIX, n. 2, c. 76: *ὥστε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι.*

[1]) Orat. XXIII, n. 11, c. 1164: *Θεὸν τὰ τρία, μετ' ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταὐτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως.*

[2]) Orat. XXIX, n. 3, c. 77: *καὶ ἄναρχά πως τῷ χρόνῳ, οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.*

[3]) Ibid., n. 4, c. 77: *πῶς οὐκ ἐμπαθὴς ἡ γέννησις; ὅτι ἀσώματος εἰ γὰρ ἡ ἐνσώματος ἐμπαθὴς, ἀπαθὴς ἡ ἀσώματος.*

[4]) Ibid., n. 2, c. 76: *ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως.*

[5]) L. c.: *διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριαδος ἔστη.*

бы въ объясненіе этого божественнаго акта, въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Божество выступило изъ единичности по причинѣ полноты, перешло двойственность, потому что Оно выше матеріи и формы, изъ которыхъ состоятъ тѣла, и опредѣлилось троичностію,—первымъ, что̀ превышаетъ составъ двойственности,—по причинѣ (своего) совершенства, чтобы, съ одной стороны, не быть ограниченнымъ, а съ другой—не разлиться до безконечности“ [1]). Божественная Единица движется не такъ, какъ льется черезъ края,—по сравненію одного изъ языческихъ философовъ [2])—переполненная чаша [3]), но Она движется, не выступая изъ Себя Самой, и въ то же время безъ всякаго ограниченія,—потому что Ея предѣлъ—безконечность, т. е. Она Сама,—Она распространяется не внѣ Себя, но остается въ Себѣ Самой, и, такимъ образомъ, три Лица остаются въ нераздѣльномъ единствѣ. Отсюда вытекаетъ то весьма важное слѣдствіе, что кто устраняетъ одно бытіе (Лице), тотъ разрушаетъ все цѣлое (Троицу) [4]). Троица должна оставаться всегда одинаковою и неизмѣнною, какова Она есть въ своемъ существѣ. „Мы не можемъ“, говоритъ Богословъ, „ничего въ Ней ни прибавить, ни отнять, ни убавить [5])... Мы не боимся упрека въ тритеизмѣ,

---

[1]) Orat. XXIII, n. 8, c. 1160: *Μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης, ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα, Τριάδος δὲ ὁρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνη δυάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένῃ ἡ θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται.*

[2]) *Плотинъ.* Еннеад. V, кн. 2, гл. 1 (твор. св. Григорія Богослова въ русск. переводѣ, ч. III, стр. 54, прим. б.).

[3]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXIX, n. 2, c. 76 (t. XXXVI): *οἷον κρατὴρ τις ὑπεῤῥύῃ.*

[4]) Orat. VI, 11, c. 736 (t. XXXV): *ἐν αὐτῇ τῇ φύσει, καὶ τὸ περικόψαι τὶ τῶν τριῶν ἢ ἀποξενῶσαι ἴσον ἡμῖν καὶ τὸ πᾶν ἀνελεῖν.* Cf. orat. XXXVI, n. 10, c 277 (t. XXXVI); orat. XXXI; n. 12, c. 148.

[5]) Orat. XXXVI, n. 10, c. 277: *μηδὲν προστιθέντες, μηδὲ ἀφαιροῦντες, μηδὲ σμικρίνοντες τῆς μιᾶς θεότητος.*

тѣмъ болѣе, что многіе изъ нашихъ противниковъ (въ особенности македоніане) открыто проповѣдуютъ двубожіе, а другіе не признаютъ, вопреки нашему ученію, единство божественной природы [1]).. Мы признаемъ Отца [въ Сынѣ и Сына во Св. Духѣ, въ которыхъ крестились, въ которыхъ увѣровали и съ которыми соединились, различая Ихъ прежде соединенія и соединяя прежде различенія (т. е. представляя въ Нихъ въ одно и то же время и единство и различіе), и не признаемъ трехъ за одно (т. е. Лице),—такъ какъ Они не безличны и составляютъ не одну ѵпостась,—но вѣруемъ, что Они—одно Существо, такъ какъ Они—одно не по лицу, а по божеству (существу)" [2]). Въ краткихъ словахъ св. Григорій представляетъ своимъ противникамъ ученіе о Св. Троицѣ такимъ образомъ: „у насъ", говоритъ онъ, „одинъ Богъ, потому что существуетъ только одно божество, и то, что̀ отъ Него, возводится къ одному, хотя мы вѣруемъ и въ Трехъ, ибо Они равны по божеству и совѣчны по бытію; Они нераздѣльны ни по волѣ, ни по силѣ, и въ Нихъ нѣтъ ничего такого, что̀ свойственно вещамъ дѣлимымъ; напротивъ, короче сказать, Божество нераздѣльно въ отдѣльныхъ" [3]).

Но всѣ эти разсужденія и доказательства Богослова могли бы показаться нѣкоторымъ еще недостаточными и неубѣдительными. Поэтому онъ обращается къ доказательствамъ другого рода. Св. Писаніе и церковное Преданіе,—вотъ источники, изъ которыхъ онъ почерпаетъ свое ученіе о Св. Троицѣ, и полное согласіе послѣдняго съ этими глав-

---

[1]) Orat. XXV, n. 18, c. 1224 (t. XXXV).

[2]) Orat. VI, n. 22, c. 749.

[3]) Orat. XXXI, n. 14, c. 148 et 149: *ἡμῖν εἷς Θεὸς, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται. Οὐ γὰρ, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἧττον Θεός· οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον· οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδὲ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει κ᾽ ανταῦθα λαβεῖν ἔστι· ἀλλὰ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης.*

нѣйшими основаніями христіанскаго знанія не оставляетъ мѣста ни малѣйшему сомнѣнію въ истинности его.

Изъ всѣхъ мѣстъ св. Писанія, относящихся къ догмату о Св. Троицѣ, св. отцы Церкви останавливали свое вниманіе, прежде всего, на извѣстной формулѣ крещенія (Матѳ. XXVIII, 19), находя въ ней полное и ясное указаніе Лицъ Св. Троицы въ Ихъ порядкѣ [1]). И св. Григорій Богословъ находитъ въ этихъ словахъ Писанія „порядокъ богословія" (τάξιν τῆς θεολογίας) [2]). Здѣсь три Лица Св. Троицы различаются посредствомъ соединительной частицы *и* (καὶ), стоящей предъ именемъ каждаго Лица, чѣмъ указывается на самостоятельное бытіе; выраженіе же: *во имя* (εἰς τὸ ὄνομα), общее для всѣхъ трехъ Лицъ Св. Троицы, соединяетъ Ихъ въ одно и указываетъ на Ихъ равенство и единосущіе. Кто же осмѣлится — разсуждаетъ Богословъ—подъ однимъ общимъ именемъ представлять и Бога и тварь и приписывать имъ одинаковое достоинство? Согласно съ данною заповѣдію Спасителя, мы, дѣйствительно, крестимся во имя Сына и Духа такъ же, какъ и во имя Отца. Но не мыслимо, чтобы мы крестились во имя раба или твари, подобной намъ. Безъ сомнѣнія, нашъ Спаситель не давалъ намъ такой заповѣди. Такимъ образомъ, если Отецъ—Лице божественное, то таковыми же должны быть и Сынъ и Духъ Святый. И самое имя „Отецъ" уже указываетъ на отношеніе къ Сыну: въ какомъ смыслѣ одинъ называется Отцемъ, въ томъ самомъ и другой называется Сыномъ. Поэтому—заключаетъ св. Григорій —мы можемъ смѣло воскликнуть: „не солгу Тебѣ, безначальный Отецъ; не солгу Тебѣ, единородный Сынъ; не солгу Тебѣ, Духъ Святый! Знаю, кого я исповѣдалъ" [3]). Унижать или отдѣлять одно (Лице) отъ

---

[1]) *S. Basil. Magn.* Epist. CXXV, al. LXXVIII.
[2]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXXI, n. 27, c. 164.
[3]) Orat. XXXIII, n. 17, c. 236.

трехъ значитъ унижать и исповѣданіе, и возрожденіе, и обоженіе, и надежду (на вѣчную жизнь)... Къ этому ведетъ насъ великая тайна; къ этому ведетъ вѣра въ Отца и Сына и Св. Духа и въ общее имя; къ этому ведутъ возрожденіе, отреченіе отъ безбожія и исповѣданіе Божества; ибо это послѣднее (т. е. Божество)—Ихъ общее имя" [1]). Эти мысли не разъ повторяетъ св. Григорій и въ другихъ мѣстахъ своихъ твореній, варіируя посредствомъ различныхъ риторическихъ фигуръ. Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: „о, жалкое мое просвѣщеніе, если я послѣ омовенія (т. е. крещенія) снова сталъ нечистымъ, если я вижу, что неочищенные свѣтлѣе меня, если я сталъ игрушкою зловѣрія крестившаго, если я ищу лучшаго духа и не нахожу! Дай мнѣ другую купель, и потомъ будь худаго мнѣнія о первой. Зачѣмъ завидуешь мнѣ въ совершенномъ возрожденіи? Зачѣмъ дѣлаешь меня жилищемъ твари, когда я сталъ храмомъ Духа, какъ Бога? Зачѣмъ одному у меня воздаешь честь, а другое безчестишь, нечестиво разсуждая о Богѣ, чтобы отнять у меня благодать, или—лучше сказать—меня самого отнять у благодати? Нѣтъ, новый богословъ, или все почитай, или все безчести, чтобы, при твоемъ нечестіи, тебѣ быть хотя послѣдовательнымъ и не разсуждать о природѣ безтѣлесной неодинаково" [2]).

Другія библейскія свидѣтельства о Св. Троицѣ приводятся у св. Григорія, какъ и у другихъ отцевъ, при раскрытіи и изложеніи ученія о каждомъ Лицѣ Св. Троицы въ отдѣльности. При этомъ, между прочимъ, нельзя не отмѣтить того обстоятельства, что св. отцы не пользовались въ этомъ случаѣ тѣмъ яснымъ свидѣтельствомъ, какое находится въ первомъ посланіи св. Іоанна Богослова (V, 7): *тріе*

---

[1]) Orat. XXIII, n. 12, c. 1164.
[2]) Orat. XXXIV, n. 12, c. 252.

суть свидѣтельствующіи на небеси: Отецъ, Слово и Св. Духъ: и сіи три едино суть [1]). Св. Григорій приводитъ только слова слѣдующаго (8-го) стиха: *тріе суть свидѣтельствующіи, духъ, вода, кровь*, и—именно по слѣдующему поводу. Еретики (евноміане) возражали православнымъ: „единосущныя счисляются, а неединосущныя не счисляются (подъ счисленіемъ же разумѣется подведеніе подъ одно число); отсюда необходимо слѣдуетъ заключеніе, что у васъ три бога; между тѣмъ какъ мы свободны отъ этой опасности, потому что не признаемъ единосущія Лицъ“; при этомъ они ссылались на библейскій способъ рѣчи, по которому подъ одинъ предикатъ или подъ одно число подводятся только предметы однородные и единосущные. Св. Назіанзинъ опровергаетъ это возраженіе указаніемъ на многочисленныя мѣста св. Писанія, въ которыхъ выраженное еретиками правило неприложимо. Къ числу послѣднихъ онъ относитъ и приведенныя слова св. Іоанна Богослова (1 посл. I, 8), говоря при этомъ: „ужели, по твоему мнѣнію, Іоаннъ выражается неправильно, когда въ соборныхъ посланіяхъ говоритъ, что „τρεῖς εἶναι τοὺς μαρτυροῦντας, τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα“?—во—первыхъ, потому, что осмѣлился счислять неоднородныя вещи, тогда какъ ты усвояешь это

[1]) *Ullmann* по этому поводу, между прочимъ, замѣчаетъ: Григорій не пользовался этимъ догматическимъ мѣстомъ потому, что *его въ то время не существовало* (Gregor. v. Nazianz d. Theolog. S. 395. Anm. 1). Но если и можно согласиться съ этимъ мнѣніемъ нѣмецкаго ученаго, то развѣ только на-половину: быть можетъ, его, дѣйствительно, не было въ библейскомъ кодексѣ, находившемся подъ руками св. Григорія; но утверждать, что этого мѣста вообще въ тогдашней Библіи не существовало, — по меньшей мѣрѣ поспѣшно, такъ какъ новѣйшія критическія изслѣдованія все болѣе и болѣе убѣждаютъ въ подлинности даннаго библейскаго текста, и если съ послѣднимъ нельзя согласиться прямо и безусловно, то, по крайней мѣрѣ, нѣтъ никакого основанія отрицать существованіе его во всѣхъ древнѣйшихъ библейскихъ кодексахъ.

только единосущнымъ (ибо кто скажетъ, что перечисленныя вещи одинаковой сущности?), а во-вторыхъ, допустилъ этимологическую ошибку, поставивъ, вопреки правиламъ какъ твоимъ, такъ и грамматическимъ, слово „τρεῖς“ въ мужескомъ родѣ, при трехъ именахъ средняго рода (τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα)? Но что̀ приличнѣе для Божества, — спрашиваетъ св. Богословъ своего противника, — употребить-ли слово *три* въ мужескомъ родѣ, и потомъ представить одно, одно и одно, или, сказавъ: одинъ, одинъ и одинъ, обозначить ихъ *тремя* не въ мужскомъ, а въ среднемъ родѣ?“ [1]).

Но если не такъ много свидѣтельствъ о Св. Троицѣ нашъ Богословъ беретъ изъ св. Писанія, то вполнѣ достаточное основаніе и доказательство истинности своего ученія онъ находитъ въ другомъ источникѣ христіанскаго богословія — св. Преданіи; такъ какъ въ послѣднемъ уже совершенно ясно и съ величайшею подробностію раскрывается то, что̀ въ св. Писаніи выражено кратко. Между тѣмъ авторитетъ того и другаго источника христіанскаго вѣроученія въ глазахъ св. Григорія совершенно одинаковъ, и вѣровать въ свидѣтельства одного, по его мнѣнію, необходимо христіанину такъ же, какъ и въ свидѣтельства другаго. Вотъ почему онъ въ доказательство истинности предлагаемаго и защищаемаго имъ ученія о Св. Троицѣ указываетъ на то, что оно такъ же древне, какъ самое христіанство, и проповѣдывалось древнѣйшими церковными учителями [2]). По-

---

[1]) Orat. XXXI, n. 19, c. 153.

[2]) Ученіе о Св. Троицѣ, въ виду появленія различныхъ еретиковъ, искажавшихъ этотъ догматъ, очень рано стало появляться и раскрываться св. отцами и учителями Церкви. Его можно находить въ твореніяхъ церковныхъ писателей самыхъ первыхъ временъ христіанства. Напр., *S. Barnab.* Epist., cc. 5, 7, 12 (cf. *Möhler's* Patrol. I, S. 92); *S. Ignat.* Epist. ad Magnes., n. 31; *S. Hippolyt.* Port. c. Noët. fragm. (cf. *Möhler's* Patrol., I, S. 601 ss.);

слѣдніе суть самые лучшіе и достовѣрнѣйшіе свидѣтели христіанской истины, и ихъ ученіе — надежнѣйшее руководство къ сохраненію чистоты главнѣйшаго христіанскаго догмата, а потому должно служить высочайшимъ авторитетомъ для каждаго христіанина. И если гдѣ, то именно въ такихъ глубочайшихъ и непостижимыхъ истинахъ, каковъ догматъ о Св. Троицѣ, по словамъ св. Григорія, „мы должны руководиться болѣе авторитетомъ и вѣрою, нежели разумомъ“ [1]). Язычники, въ лицѣ императора Юліана, какъ мы уже видѣли выше [2]), возражали противъ этого христіанскаго принципа вѣры, говоря: „словесныя науки (λόγοι) и классическая образованность (τὸ ἑλληνίζειν) наши, а ваше достояніе — грубость и необразованность, такъ какъ у васъ вся мудрость состоитъ въ одномъ словѣ: „вѣруй!“ Но св. Григорій совершенно справедливо на это замѣчаетъ, что надъ этимъ едва-ли будутъ смѣяться даже такъ уважаемые императоромъ пиѳагорейскіе философы, у которыхъ выраженіе: „αὐτὸς ἔφα“ служитъ первымъ и высшимъ догматомъ, уважаемымъ болѣе, чѣмъ самые золотые или — вѣрнѣе сказать — свинцовые стихи; такъ какъ у пиѳагорейцевъ, послѣ первой, столь извѣстной, „философіи молчанія“, принято было за правило, о какихъ бы предметахъ ни спрашивали, дать отвѣтъ, а потомъ, когда потребуютъ доказательствъ, не отвѣчать ничего, кромѣ: „такъ полагалъ Пиѳагоръ“, и это выраженіе служило доказательствомъ,

---

Athenagor. Leg. pro christ., 10 ss. *S. Iustin*. Dial. cum Tryph., 56. 128; Apolog. II et cet. *Tertullian*. Advers. Prax.; *Novatian*. De Trinitate. Въ произведеніяхъ церковныхъ писателей III вѣка: Климента Александрійскаго, Оригена и др. ученіе о Св. Троицѣ, въ обширной полемикѣ съ антитринитарными системами, получило уже весьма значительное развитіе

[1]) *S. Gregor. Theolog*. Orat. XXVIII, n. 28, c. 68: *πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς, ἤ λόγος*.

[2]) См. стр. 165.

неподлежащимъ никакой провѣркѣ и изслѣдованію. „Но выраженіе: „αὐτὸς ἔφα“, спрашиваетъ св. Назіанзинъ, „не тоже-ли самое, только въ другихъ буквахъ, что̀ и наше: „πίστευσον“, надъ которымъ вы не перестаете издѣваться и ругаться?“ [1]). „Ибо наше выраженіе означаетъ то, что нельзя не вѣрить словамъ мужей богоносныхъ, и то обстоятельство, что они достойны полнаго вѣроятія, служитъ такимъ доказательствомъ ихъ словъ, которое крѣпче всякаго логическаго довода и опроверженія“ [2]). Впрочемъ, если христіанское ученіе основывается главнымъ образомъ на авторитетѣ Преданія, то, съ другой стороны, — заявляетъ Богословъ, — на сторонѣ его стоитъ и разумъ съ его сильнѣйшими и неопровержимыми никакою софистикою доказательствами. „Величественное по своимъ истинамъ (внутреннему достоинству) и свидѣтельствамъ свыше (внѣшнимъ доказательствамъ), оно—ученіе и древнее и новое;—древнее по предсказаніямъ и просвѣчивающимъ въ немъ мыслямъ Божества, новое — по послѣднему Богоявленію и чудесамъ, какія были вслѣдствіе его и при немъ; оно — ученіе еще болѣе величественное и славное по передаваемымъ и доселѣ сохраняемымъ правиламъ Церкви [3])“. Но ничего не было бы несправедливѣе христіанской вѣры, по словамъ Богослова, если бы она была достояніемъ однихъ мудрецовъ, искусныхъ въ словѣ и способныхъ къ логическимъ доказательствамъ, а простой народъ оставался бы безъ вѣры, какъ безъ золота, серебра и всего, что̀ дорого цѣнится на землѣ и чего многіе съ такими усиліями ищутъ [4]). Христіанская вѣра предана отцами для всѣхъ, и это Преданіе мы должны тщательно хранить и защищать отъ всякихъ нападеній; такъ какъ

---

[1]) Orat. IV, n. 102, c. 637.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibid., n. 110, c. 648.
[4]) Orat. XXXII, n. 26, c. 204.

только этотъ „драгоцѣнный залогъ, полученный нами отъ отцевъ" [1]), и служитъ основаніемъ истиннаго ученія. Онъ сообщаетъ единство православнымъ, въ противоположность догматическимъ разностямъ всѣхъ еретиковъ [2]). У послѣднихъ нѣтъ никакой вѣры, а есть только одно отрицаніе, нѣтъ никакого богословія, а только богохульство [3]); одинъ старается превзойти другаго богатствомъ нечестія, и всѣ какъбы боятся не нечестія, а того, чтобы оказаться умѣреннѣе и человѣколюбивѣе другихъ [4]). Они торгуютъ истиною, подобно корчемникамъ (καπηλεύοντες τὴν ἀλήθειαν) [5]), и, скрадывая буквы и смыслъ Писанія, дѣлаютъ небезопаснымъ путь къ истинѣ [6]). Совершенно иное, по словамъ св. Григорія, мы видимъ у православныхъ. „Они совершенно согласны между собою и въ ученіи о Богѣ представляютъ такое единство и согласіе, какое заключается, — если не много будетъ сказано, — въ Божествѣ съ Самимъ Собою; у нихъ одни уста и одинъ голосъ (Быт. XI, 1). Едиными устами и единымъ сердцемъ они прославляютъ Отца и Сына и Св. Духа, и Богъ находится съ ними, соединяя соединяющихъ и прославляя прославляющихъ Его" [7]).

Изъ ученія св. Григорія о единствѣ и троичности Божества, выставленнаго противъ современныхъ ему еретическихъ системъ, несостоятельность послѣднихъ видна уже сама собою. Великій христіанскій Богословъ, какъ мы видѣли, признаетъ монархію Божества въ смыслѣ единства и тождества божественной природы или существа; троичность же въ Божествѣ понимаетъ въ смыслѣ ѵпостаснаго различія

---

[1]) Orat. VI, n. 22, c. 749.
[2]) Orat. XXIII, n. 4, c. 1153.
[3]) Ibidem.
[4]) Ibidem.
[5]) Orat. XVIII, n. 16, c. 1005.
[6]) Orat. XXX, n. 1, c. 104.
[7]) Orat. XXIII, n. 4, c. 1153.

въ Богѣ, которое есть результатъ внутреннихъ имманентныхъ актовъ или внутренняго движенія и дѣятельности Божества. Такимъ образомъ, единство и троичность Божества онъ разсматриваетъ въ двухъ отношеніяхъ, различеніе которыхъ составляетъ, по его сознанію, необходимое условіе истиннаго богопознанія. По православному ученію, Богъ единъ *по существу* и троиченъ въ *Лицахъ*, при чемъ существо (*οὐσία*) Божіе не то же, что̀ Лице (*ὑπόστασις*) [1]. Между тѣмъ еретики игнорировали всякое различіе между этими двумя понятіями, признавая ихъ тождественными, и отсюда-то произошли всѣ ихъ заблужденія. Такъ, савелліанство, выходя изъ идеи единства существа Божія (*μία ἐστὶ ἡ θεῖα φύσις*) и отождествляя понятія „*οὐσία*“ и „*ὑπόστασις*“, пришло къ признанію *единства Лица* въ Богѣ

---

[1]) Понятія «*οὐσία*» и «*ὑπόστασις*» долго не были опредѣлены съ точностію и употреблялись церковными писателями безразлично. Даже ко времени никейскаго вселенскаго собора (325 г.), какъ можно заключать изъ одного опредѣленія послѣдняго (*ἐὰν δὲ τις λέγῃ, ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως τὸν Υἱὸν, ἀναθεμ. κ. τ. λ.*), оба эти понятія не получили точнаго опредѣленія. Споръ между мелетіанами и павлиніанами о томъ, три-ли Ѵпостаси признавать въ Богѣ или одну, свидѣтельствуетъ о томъ же. Но надобно замѣтить, что въ самой православной Церкви это обстоятельство отнюдь не сопровождалось какими-либо разностями въ догматическихъ воззрѣніяхъ: всѣ православные отцы и учители единогласно признавали въ Богѣ одно существо и три Лица, и св. Григорій Назіанзинъ совершенно справедливо называетъ всѣ споры объ одной или трехъ Ѵпостасяхъ въ Божествѣ «*περὶ τὸν ἦχον σμικρολογίαν*» (Or. XXI, n. 35, c. 1125). На соборѣ александрійскомъ (362 г.), дѣйствительно, обнаружилось, что защитники трехъ Ѵпостасей отнюдь не допускали въ Богѣ трехъ существъ, защитники же одной Ѵпостаси, отождествлявшіе это понятіе съ понятіемъ «*οὐσία*», признавали одну *природу*, а не одно *Лице* въ Божествѣ. Но, какъ бы то ни было, для ясности и опредѣленности догматическихъ воззрѣній необходимо было съ точностію опредѣлить значеніе того и другаго термина. И это дѣйствительно было сдѣлано тремя каппадокійцами и въ особенности св. Григоріемъ Богословомъ, какъ это мы и видѣли при изложеніи его ученія о Св. Троицѣ вообще.

(*μία Θεοῦ ἡ ὑπόστασις*) [1]. Тритеизмъ, наоборотъ, выходя изъ идеи троичности Лицъ (*τρεῖς ὑποστάσεις*) въ Божествѣ и смѣшивая понятіе „*ὑπόστασις*“ съ „*οὐσία*“, призналъ въ Богѣ *три существа* (*τρεῖς φύσεις*) [2]. Аріанство, выходя изъ идеи личнаго различія въ Богѣ (*ἑτέρα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος ἡ ὑπόστασις*) и смѣшивая тѣ же самыя понятія, пришло къ признанію различія между божественными Лицами по существу (*ἑτέρα οὖν φύσις*) [3]. Но если принципъ отождествленія двухъ совершенно различныхъ понятій — *οὐσία* и *ὑπόστασις* — не выдерживаетъ критики, какъ это съ несомнѣнностію доказалъ св. Григорій Богословъ въ своемъ ученіи о Св. Троицѣ, то отсюда само собою слѣдуетъ признать несостоятельность и всѣхъ упомянутыхъ еретическихъ доктринъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ сами собою падаютъ и всѣ софистическія возраженія еретиковъ противъ православнаго ученія о Св. Троицѣ, — возраженія, вытекающія изъ ложнаго смѣшенія понятій „субстанціи“ и „лица“ и грубаго представленія божественной природы. Полемизируя съ еретиками по вопросу о Св. Троицѣ, нашъ Богословъ не оставляетъ безъ вниманія и ихъ софизмовъ, выставленныхъ противъ православнаго ученія. Какъ прахъ разлетаются послѣднія предъ его мощнымъ діалектическимъ умомъ и среди мрака еретическихъ заблужденій православный догматъ о Св. Троицѣ является въ безсмертныхъ твореніяхъ св. Григорія во всемъ своемъ свѣтѣ и величіи. Такъ какъ возраженія еретиковъ направлены главнымъ образомъ противъ православнаго ученія о каждомъ Лицѣ Св. Троицы въ отдѣльности, то и полемика про-

---

[1]) *Gieseler's* Kirchengeschicht. B. I, I. S. 299. § 60. Not. 10.
[2]) *Gieseler*. Op. cit., B. I, II. § 110. Not. 26.
[3]) Сюда относится главный аргументъ аріанъ: Сынъ не имѣетъ личнаго свойства Отца, *ἀγεννησία*, слѣдовательно, Онъ отличенъ отъ Отца по существу.

тивъ нихъ нашего Богослова естественнѣе всего можетъ быть представлена при изложеніи его догматическаго ученія о каждомъ Лицѣ Св. Троицы въ особенности.

2) Ученіе о Лицахъ Св. Троицы.

Съ общимъ ученіемъ о Св. Троицѣ въ прямой и тѣсной связи находится ученіе о каждомъ Лицѣ Ея въ отдѣльности, при чемъ, весьма естественно, правильное понятіе о Св. Троицѣ ведетъ къ истинному представленію и о Ея божественныхъ Лицахъ, какое, именно, даетъ намъ православное ученіе, и, наоборотъ, ошибочное пониманіе троичности въ Богѣ необходимо влечетъ за собою отрицаніе или искаженіе истиннаго ученія о Лицахъ Св. Троицы и Ихъ взаимныхъ отношеніяхъ между Собою. Послѣднее какъ нельзя болѣе рѣзко выразилось въ тѣхъ еретическихъ системахъ, съ которыми мы встрѣчались при разсмотрѣніи общаго ученія св. Григорія Богослова о Пресвятой Троицѣ. Если савелліанство своей теоріей слiянія всѣхъ божественныхъ Лицъ въ одну ѵпостась уничтожало Ихъ реальное и самостоятельное бытіе и въ сущности кончало дѣло, по выраженію нашего Богослова, „атеизмомъ", то двѣ другихъ системы—аріанство и тритеизмъ—своимъ принципомъ различія божественныхъ Лицъ по существу совершенно раздѣляли Ихъ и дѣлали невозможными какія бы то ни было внутреннія отношенія между Ними. Это обстоятельство, очевидно, ставило новую задачу православнымъ богословамъ: рядомъ съ общимъ ученіемъ о Св. Троицѣ они должны были какъ можно рельефнѣе выставить и подробнѣе раскрыть ученіе о каждомъ Лицѣ Св. Троицы, при чемъ указать личныя свойства, отличающія одно Лице отъ другаго, показать и и уяснить взаимныя отношенія между Ними и въ то же время защитить православное ученіе отъ возраженій, массою сы-

павшихся на него со стороны различныхъ еретиковъ. И въ этомъ отношеніи св. Григорій Богословъ является предъ нами на высотѣ своего великаго призванія. Въ безсмертныхъ его твореніяхъ мы находимъ такое полное и основательное раскрытіе церковнаго ученія о каждомъ Лицѣ Св. Троицы, которое, безспорно, даетъ ему почетнѣйшее мѣсто въ ряду другихъ первоклассныхъ церковныхъ учителей, трудившихся вмѣстѣ съ нимъ и на той же почвѣ.

А) Ученіе о Богѣ Отцѣ.

Ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ видно изъ исторіи догматическихъ споровъ по вопросу о Св. Троицѣ, было предметомъ сравнительно меньшаго вниманія и интереса въ христіанскомъ обществѣ, нежели ученіе о двухъ другихъ Лицахъ Св. Троицы. И понятно — почему. Сомнѣваться въ божескомъ достоинствѣ или говорить о какихъ-либо недостаткахъ и несовершенствахъ безконечнаго, высочайшаго и всесовершеннѣйшаго Существа, какимъ признавали Отца безусловно всѣ, очевидно, было дѣломъ невозможнымъ; открывать въ Немъ что-либо новое и измышлять человѣческимъ умомъ нѣчто бо́льшее, чѣмъ открыто о Богѣ вообще Самимъ высочайшимъ Существомъ, казалось нелѣпымъ и даже безбожнымъ. При такомъ положеніи дѣла, рѣчь о первомъ Лицѣ Св. Троицы могла имѣть мѣсто въ догматическихъ движеніяхъ только въ томъ случаѣ, когда вопросъ касался отношеній къ Нему втораго и третьяго Лицъ. Тѣмъ не менѣе, въ силу тѣсной связи всѣхъ этихъ догматовъ, заблужденія еретиковъ, касавшіяся Сына и Духа Святаго, необходимо должны были отразиться и на ученіи о Богѣ Отцѣ и извратить его, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ оно близко соприкасается съ ученіемъ о двухъ другихъ Ѵпостасяхъ Св. Троицы. Въ силу всѣхъ этихъ об-

стоятельствъ, св. Григорію, какъ и вообще православнымъ богословамъ тогдашняго времени, не приходилось долго останавливаться на ученіи о первомъ Лицѣ Св. Троицы: онъ кратко, но точно указываетъ личныя свойства Бога Отца, строго отличая ихъ отъ сущности и природы Божества, съ которою смѣшивали ихъ еретики, и затѣмъ опредѣляетъ и раскрываетъ отношеніе Его къ Сыну и Духу Святому.

Главное свойство, какое св. Григорій приписываетъ Богу Отцу, это — неначинаемость бытія (ἀνάρχια). Всѣ Лица Св. Троицы несотворенны (ἀγένητοι); но нерожденное и неисходящее между Ними только одно—Отецъ. Онъ безначаленъ (ἄναρχος). Ему, какъ Первопричинѣ всѣхъ другихъ существъ, нельзя приписывать начала, т. е. Его нельзя производить изъ другаго начала [1]). Отрицать безначаліе Отца, по мнѣнію Григорія, значитъ допускать еще нѣчто высшее Троицы, значитъ ограничивать Божество, отрицать Его абсолютность [2]). Это безначаліе въ абсолютномъ смыслѣ принадлежитъ только одному Богу Отцу. Если же мы признáемъ безначальными въ томъ же самомъ смыслѣ Сына и Духа Святаго, то отнимемъ у Отца Его личное свойство [3]). И Сынъ и Духъ, по ученію Григорія, безначальны, но Они безначальны не въ отношеніи къ происхожденію, а только въ отношеніи ко времени. Оба Они имѣютъ свое начало въ Отцѣ, только не во времени, и, слѣдовательно, безначальны относительно и въ извѣстномъ смыслѣ; Они происходятъ отъ Отца, но существуютъ не послѣ Него, точно такъ же, какъ, напримѣръ, свѣтъ сіяетъ отъ солнца, но въ то же

---

[1]) Orat. XXV, n. 15, c. 1220: *μήτε ὑπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν Πατέρα.*

[2]) Ibidem: *ἵνα μὴ τοῦ πρώτου τι πρῶτον εἰσαγάγωμεν, ἐξ οὗ καὶ εἶναι πρώτῳ περιτραπίσεται.*

[3]) Ibid.: *μήτε ἄναρχον τὸν Υἱὸν ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἵνα μὴ τὸ Πατρὸς ἴδιον περιέλωμεν.*

самое время въ немъ имѣетъ свое начало и причину [1]). Между тѣмъ Богъ Отецъ безначаленъ абсолютно: Онъ не имѣетъ начала ни по происхожденію, ни по времени.

Но, не происходя Самъ ни отъ кого другаго и будучи самобытнымъ (*ὁ ὄντως ὤν*), Отецъ, по ученію св. Григорія, далъ бытіе всему, что̀ существуетъ: всякое бытіе имѣетъ свое начало и основаніе въ Немъ. И прежде всего, Онъ—начало бытія двухъ божескихъ Ѵпостасей, — Сына, который говоритъ о Себѣ, что Онъ произошелъ отъ Отца (Іоан. VIII, 42; XIѴ, 27. 30), и Духа, объ исхожденіи котораго свидѣтельствуетъ Сынъ (Іоан. XѴ, 16). Такимъ образомъ, Богу Отцу, кромѣ безначалія, принадлежитъ еще *отчество* и *изведеніе Св. Духа*. „Онъ“, по выраженію Григорія „виновникъ божества Сына и Духа [2])“. Но при этомъ Богословъ устраняетъ всякую мысль о времени: Сынъ и Духъ имѣютъ свое начало въ Отцѣ отъ вѣчности. Отчество не есть такое свойство, которое прибавилось Отцу впослѣдствіи, напротивъ, Онъ называется „Отцемъ“ въ такомъ же вѣчномъ смыслѣ, въ какомъ Онъ называется и „Богомъ“. И вообще, рожденіе Сына и исхожденіе Св. Духа отъ Отца, по ученію св. Григорія, ни въ какомъ отношеніи нельзя сравнивать съ происхожденіемъ тварей [3]). Такъ какъ Сынъ и Духъ Святый получаютъ свое начало отъ Отца и возводятся къ Нему, какъ своему виновнику, и такъ какъ основаніе единства Божества заключается въ Отцѣ, то на этомъ основаніи, по мнѣнію св. Григорія, въ св. Писаніи иногда Онъ

[1]) Ibid.: *οὐκ ἄναρχα γὰρ καὶ ἄναρχά πως... οὐκ ἄναρχα μὲν γὰρ τῷ αἰτίῳ· ἐκ Θεοῦ γὰρ, εἰ καὶ μὴ μετ᾽ αὐτὸν, ὡς ἐξ ἡλίου φῶς· ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ.*

[2]) Orat. XX, n. 6, c. 1072: *θεότητος αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι.*

[3]) Orat. XXIX, n. 2, c. 76. (t. XXXVI): *ὁ Πατὴρ μεν γεννήτωρ καὶ προβολεὺς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως· τῶν δε τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἄν τις ταῦτα καλέσειεν, ἀφελῶν πάντι τῶν ὁρωμένων.*

исключительно называется Богомъ или единымъ Богомъ, хотя, безъ сомнѣнія, этимъ отнюдь не отрицается божеское достоинство двухъ другихъ Лицъ Св. Троицы, а только выражается противоположность Его ложнымъ богамъ [1]). Точно также Отецъ называется *бо́льшимъ* Сына (Іоан. V, 18), по объясненію св. Григорія, не только по отношенію къ человѣческой природѣ Богочеловѣка, но и потому, что Онъ— начало Сына. Онъ одинаковъ и равенъ съ Сыномъ по божеской природѣ, но въ то же время *болій*, какъ виновникъ Его божества [2]).

Изъ такого ученія св. Григорія о личныхъ свойствахъ Бога Отца уже само собою вытекаетъ его ученіе и объ отношеніи перваго Лица Св. Троицы къ двумъ остальнымъ. Безначальный Отецъ, по его ученію, начало и виновникъ Сына и Св. Духа: перваго Онъ раждаетъ отъ вѣчности, а втораго отъ вѣчности изводитъ изъ своего существа; но при этомъ, по своей божественной природѣ и существу, Онъ совершенно одинаковъ и тождественъ съ Ними. Это ученіе объ отношеніи Бога Отца къ Сыну и Св. Духу Григорій всего яснѣе раскрываетъ въ своей полемикѣ съ современными ему еретиками. Аріане и евноміане, отвергая единосущіе Сына съ Отцемъ и приписывая божеское достоинство только одному Отцу, думали тѣмъ самымъ возвысить Его надъ Сыномъ, при чемъ похвалялись своимъ особеннымъ почтеніемъ и любовію къ Отцу. Но такимъ понятіемъ объ Отцѣ, совершенно отдѣлявшимъ отъ Него Сына, еретики, по мнѣнію Богослова, нисколько не воздаютъ Ему почтенія, такъ какъ съ этимъ понятіемъ необходимо соединяется отрицаніе самаго „отчества“. Въ самомъ дѣлѣ, чьимъ

---

[1]) Orat. XXX, n. 13, c. 120. Слова Спасителя: *никтоже благъ, токмо единъ Богъ* (Лук. XVIII, 19) св. Григорій объясняетъ въ смыслѣ возраженія Его законнику, приписывавшему Ему совершенную благость, какъ *человѣку*.

[2]) Orat. XXX, n. 7, c. 112 et 113.

Онъ будетъ Отцемъ, если Сынъ Его по природѣ совершенно отличается отъ Него и ставится въ рядъ тварей Отца? Если Отецъ есть дѣйствительно *Отецъ*, то Онъ долженъ имѣть Сына одинаковой съ Нимъ природы или существа, такъ какъ сыномъ не можетъ быть тотъ, кто или совершенно иной природы, чѣмъ отецъ, или, напротивъ, сливается съ отцемъ [1]). Мало того: приписывая божескую природу исключительно только одному Отцу и совершенно лишая Его, такимъ образомъ, Сына, еретики унижаютъ и оскорбляютъ Отца, въ чемъ, дѣйствительно, и упрекаетъ ихъ св. Григорій. „Если аріане“, говоритъ онъ, „хвалятся своимъ почтеніемъ къ Отцу, то я спрошу ихъ: кто болѣе оскорбляетъ Бога (Отца), тотъ-ли, кто признаетъ Его началомъ такого Сына и такого Духа, какими вы представляете Ихъ, или тотъ, кто признаетъ Его началомъ не такого Сына и не такого Духа, но одинаковыхъ съ Нимъ по естеству и равныхъ въ славѣ, какими исповѣдуетъ Ихъ наше ученіе? Но для тебя самого очень много чести имѣть у себя сына, и тѣмъ выше эта честь, чѣмъ совершеннѣе во всемъ подражаетъ онъ отцу и служитъ вѣрнымъ отпечаткомъ родителя. И ты не такъ охотно согласишься стать господиномъ тысячи рабовъ, какъ быть отцемъ одного сына. Ужели же для Бога есть что-либо выше чести быть Отцемъ Сына, который служитъ къ увеличенію, а не къ уменьшенію Его славы, а также—быть Изводителемъ Духа? Развѣ не знаешь, что, признавая Начало (т. е. начало Сына и Духа-Отца) началомъ тварей, ты не почитаешь самого Начала и оскорбляешь Происходящихъ изъ Начала? Не почитаешь Начала, потому что ставишь Его началомъ чего-то ничтожнаго и недостойнаго Божества; оскорбляешь и Происходящихъ изъ Начала, потому что унижаешь Ихъ и дѣлаешь не только тварями, но даже ничтожнѣе самыхъ тварей, если Они нѣкогда не суще-

---

[1]) Orat. II, n. 38, c. 445; Cf. or. XX, n. 6, c. 1072.

ствовали, а вызваны къ бытію только для тварей..., такъ какъ все, что̀ существуетъ для чего-нибудь другаго, по своему достоинству ниже того, для чего оно существуетъ [1])". Между тѣмъ въ православномъ ученіи нѣтъ ничего подобнаго: оно не отрицаетъ ни отчества въ Отцѣ, ни унижаетъ Его, признавая Его началомъ двухъ Лицъ одинаковаго съ Нимъ божескаго достоинства и природы. Оно унижало бы Божество, если бы, исповѣдуя божеское достоинство и единосущіе Сына и Духа Святаго, признавало Ихъ безначальными въ такомъ же абсолютномъ смыслѣ, въ какомъ оно признаетъ безначаліе Отца, или если бы оно производило Ихъ отъ какого-либо другаго начала, а не отъ Отца. Но оно не ставитъ Ихъ выше Отца и не удаляетъ отъ Причины, напротивъ, возводитъ къ Ней и раждаемость Сына и исхожденіе Духа [2])". Эти два акта, по ученію св. Григорія, принадлежатъ Отцу отъ вѣчности, и признаніе Ихъ въ Немъ не соединено ни съ какими заблужденіями и чуждо всѣхъ тѣхъ ложныхъ выводовъ, какіе дѣлаютъ противники единосущія съ Отцемъ и божества Сына и Св. Духа. „Нѣтъ никакой опасности", говоритъ онъ, „признавать Сына *рожденнымъ*, потому что Нерожденный, какъ безтѣлесный, при рожденіи не испытываетъ ничего свойственнаго тѣлесному и матеріальпому. Признаніе въ Немъ рожденія совершенно согласно и съ общимъ понятіемъ о Богѣ... Напротивъ,— продолжаетъ Богословъ,—я опасаюсь исказить понятіе о Божествѣ, если допущу въ Божество тварь; потому что сотворенный — не Богъ и сослужебный намъ — не Владыка, хотя и приписываютъ Ему первенство между рабами и тварями и въ этомъ одномъ оказываютъ снисходительность къ Оскорбляемому [3])". Богъ Отецъ, по ученію св. Григорія,

[1]) Orat. XXIII, n. 7, c. 1160.
[2]) Ibid., n. 8, c. 1160. Cf. orat. II, n. 38, c. 445.
[3]) Orat. XXIII, n. 9, c. 1161.

есть „истинный Отецъ въ смыслѣ гораздо болѣе высокомъ и истинномъ, нежели въ какомъ называются наши земные отцы, потому что Онъ—Отецъ въ единственномъ, Ему только свойственномъ смыслѣ: Онъ—Отецъ единственный, т. е. имѣющій основаніе рожденія единственно въ Себѣ, а не въ соединеніи съ кѣмъ-либо; Онъ — Отецъ единственнаго Сына, т. е. Единороднаго; Онъ—исключительно Отецъ, т. е. не бывшій никогда Сыномъ, и, наконецъ, Онъ—Отецъ всецѣло и всецѣлаго Сына [1])“. Въ такомъ же точно смыслѣ Богъ Отецъ есть начало и Св. Духа, который предвѣчно исходитъ отъ Него. Актъ исхожденія, равно какъ и актъ рожденія, нужно понимать не въ матеріальномъ, но въ духовномъ смыслѣ, какъ совершеннѣйшее сообщеніе Сыну и Духу Святому существа Бога Отца [2]). Такимъ образомъ, Богъ Отецъ въ ученіи св. Григорія представляется верховнымъ Началомъ, къ которому возводятся и Сынъ и Духъ Святый; Онъ—единство Того и Другаго [3]).

Нельзя не замѣтить, что вездѣ, гдѣ только св. Григорій говоритъ о Лицахъ Св. Троицы, онъ употребляетъ имя „Отца“ не для выраженія божескаго существа или дѣятельности, а для выраженія только личнаго свойства, которое принадлежитъ первому Лицу Св. Троицы, или, частнѣе, для выраженія отношенія, въ какомъ находится первое Лице ко второму, т. е. къ Сыну. Но не такъ понимали это имя противники православнаго ученія о Св. Троицѣ. Какъ, вообще,

---

[1]) Orat. XXV, n. 16, c. 1221: *ἀληθῶς πατέρα τὸν Πατέρα, καὶ πολύ γε τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἀληθέστερον, ὅτι μόνως, ἰδιοτρόπως γὰρ, καὶ οὐκ ὡς τὰ σώματα· καὶ μόνος, οὐ γὰρ μετὰ συζυγίας καὶ μόνον, Μονογενοῦς γάρ· καὶ μόνον, οὐ γὰρ Υἱὸς πρότερον· καὶ ὅλον Πατὴρ, καὶ ὅλου.*

[2]) Ibid. Болѣе подробное раскрытіе Григоріемъ этихъ двухъ божественныхъ актовъ мы увидимъ ниже; здѣсь же мы представляемъ только его общее понятіе о нихъ, насколько это имѣетъ отношеніе только къ ученію о Богѣ Отцѣ.

[3]) Orat. XLII, n. 15, c. 476: *ἕνωσις δὲ, ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς.*

всѣ названія личныхъ свойствъ Отца они понимали въ смыслѣ наименованій сущности Божества, такъ, въ частности, и *отчеству* они приписывали значеніе сущности или дѣятельности высочайшаго Существа и на основаніи такого воззрѣнія дѣлали нѣкоторыя возраженія противъ православнаго ученія объ отношеніи Бога Отца къ двумъ остальнымъ Лицамъ Св. Троицы. Но съ православной точки зрѣнія не трудно было доказать несостоятельность ихъ возраженій. Св. Григорій Богословъ, подобно другимъ отцамъ, обращалъ вниманіе еретиковъ на то, что личныя свойства Бога Отца нельзя считать сущностію Божества и наименованіе ихъ нельзя смѣшивать съ наименованіями божественной сущности, потому что они вовсе не опредѣляютъ послѣдней. „Несомнѣнно", говоритъ онъ, „что безначаліе или непроисхожденіе, какъ простое отрицательное понятіе, нельзя признавать за опредѣленіе сущности, такъ какъ послѣдняя опредѣляется не тѣмъ, чѣмъ она *не есть*, но тѣмъ, чѣмъ она именно *есть* [1])". Неначинаемость бытія Отца только разсматривается по отношенію къ природѣ (*περὶ τὴν φύσιν*), но отнюдь не выражаетъ самой природы или сущности Божества. Точно также и отчество не выражаетъ собою сущности Божества, а только показываетъ отношеніе перваго Лица Троицы къ другому Лицу, подобно тому, какъ, напримѣръ, „тѣмъ самымъ, что я другъ или родственникъ другаго лица, еще не опредѣляется моя природа, а только показывается мое отношеніе къ другому". Выходя изъ ложнаго пониманія имени „Отца", евноміане, между прочимъ, дѣлали слѣдующее возраженіе православнымъ: „имя Отца есть выраженіе или сущности (*οὐσία*), или дѣятельности (*ἐνεργεία*) Божества. Если оно—выраженіе сущности Божества, то Сынъ долженъ быть иной сущности, чѣмъ Отецъ (*ἑτεροούσιος*), потому

---

[1]) Ibid.: *φύσις ὅ τι μὴ τόδε ἐστὶν, ἀλλ' ὅ τι τόδε.*

что сущность Божества только одна, и она принадлежитъ именно Отцу; если же оно—выраженіе дѣятельности Божества, то, очевидно, Сынъ *сотворенъ*, а не *рожденъ*, потому что гдѣ дѣйствующій, тамъ должно быть и произведеніе, а произведеніе не можетъ быть тождественнымъ по своей природѣ съ творцемъ [1])“. Но св. Григорій рѣшительно опровергаетъ эту хитрую дилемму еретиковъ, говоря: „я согласился бы съ вашимъ дѣленіемъ, если бы необходимо было признать одно изъ двухъ; но гораздо справедливѣе будетъ, минуя того и другаго, сказать вамъ, мудрецамъ, третье,—что слово „Отецъ“ есть выраженіе не сущности и дѣятельности Божества, а отношеніе, въ какомъ находится Отецъ къ Сыну или Сынъ къ Отцу [2]). Сущность же Божества познается во всѣхъ трехъ: въ Началѣ, Творцѣ и Совершителѣ, т. е. въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ [3])“. А общую дѣятельность этихъ трехъ Лицъ во-внѣ съ Ихъ характеристическими особенностями показываютъ намъ три предлога (Рим. XI, 36): *ἐξ*, *διὰ* и *εἰς*. Отецъ—Лице, *изъ* котораго все, источникъ всякаго бытія; Сынъ—Лице, *чрезъ* которое все (Іоан. I, 2—3), начало всего міра; Духъ Святый—Лице, *въ* которомъ все совершается или *къ* которому все направляется; Онъ—совершитель всей христіанской жизни и конечная цѣль христіанской дѣятельности [4]).

То же самое ученіе о Богѣ Отцѣ св. Григорій раскрываетъ и дополняетъ при изложеніи ученія о Богѣ Сынѣ и Богѣ Духѣ Святомъ.

---

[1]) Orat. XXIX, n. 16, c. 93.

[2]) Ibid., c. 96: *ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατὴρ, ὦ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας· σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα.*

[3]) Orat. XXXIV, n. 8, c. 249: *ἡ μὲν (ἀρχικὴ φύσις) Θεὸς καλεῖται καὶ ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ, καὶ δημιουργῷ, καὶ τελειοποιῷ· τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.*

[4]) Ibid: n. 14, c. 256: *ὅτε δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα· ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι᾽ αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, δηλαδὴ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* Cf. or. XXXI, n. 20, 156.

Б) Ученіе о Богѣ Сынѣ.

Изъ всѣхъ христіанскихъ догматовъ едва-ли можно указать такой, который возбуждалъ къ себѣ столько интереса и вниманія, какъ догматъ о второмъ Лицѣ Св. Троицы. Если исторія третьяго и четвертаго вѣковъ христіанской церковной жизни считается исторіею догмата о Св. Троицѣ, то, говоря частнѣе, надобно по всей справедливости сказать, что это была исторія по преимуществу догмата *о второмъ Лицѣ* Св. Троицы. Ни одинъ христіанскій догматъ не былъ предметомъ такихъ жаркихъ и оживленныхъ споровъ и не выдержалъ столько нападеній со стороны еретиковъ, какъ именно догматъ о Сынѣ Божіемъ. Если въ антитринитарныхъ системахъ III вѣка онъ выступаетъ еще не съ такою рельефностію, то въ аріанскихъ системахъ IV вѣка онъ является, можно сказать, уже исключительнымъ предметомъ сужденій. Въ желаніи примирить христіанское ученіе о троичности Лицъ при единствѣ Божества, еретики, во имя идеи строгаго монотеизма, пришли къ отрицанію божества втораго и третьяго Лицъ Св. Троицы, признавъ за Божество въ собственномъ смыслѣ только одно первое Лице, и такъ какъ послѣ Отца въ порядкѣ Лицъ слѣдуетъ Сынъ, то на Немъ прежде всего и должно было сосредоточиться вниманіе еретиковъ. Выходя изъ принципа неравенства Сына Божія съ Отцемъ и съ логическою послѣдовательностію развивая свою систему, аріане и евноміане сдѣлали все, чтобы только унизить Личность Сына Божія и, удаливъ Его на безконечное разстояніе отъ Отца, поставили въ разрядъ тварныхъ существъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, согласно съ основнымъ началомъ своей теоріи, они придумали массу возраженій противъ православнаго догмата о божествѣ и единосущіи Его съ Отцемъ. Но, съ другой стороны, и Церковь проявила въ это тяжелое время догматической борьбы такую изумительную силу и не-

сокрушимую твердость, какой мы не видимъ ни въ какую другую эпоху ея исторіи. Никогда еще не являлось столько великихъ и славныхъ мужей, съ такою настойчивостію и самоотверженіемъ боровшихся съ врагами истины, какъ именно теперь. Цѣлый рядъ первоклассныхъ свѣтилъ Церкви выступилъ на защиту и уясненіе попираемаго еретиками догмата о Сынѣ Божіемъ и въ своей неутомимой дѣятельности по данному вопросу достигъ такихъ блестящихъ результатовъ, выше которыхъ мы не видимъ ничего ни въ предъидущее, ни въ послѣдующее время. Имена свв. Аѳанасія Александрійскаго, Василія Великаго и Григорія Нисскаго, съ которыми мы встрѣчались, характеризуя религіозное состояніе Востока въ IV вѣкѣ, краснорѣчивѣе всего говорятъ о томъ, что̀ именно сдѣлано было Церковію этого времени по вопросу о второмъ Лицѣ Св. Троицы. Къ этимъ великимъ учителямъ съ равнымъ правомъ на великое значеніе долженъ быть причисленъ и Богословъ—Назіанзинъ, который, держась направленія одинаковаго съ упомянутыми отцами, представилъ ученіе о Сынѣ Божіемъ, не только согласное съ ихъ ученіемъ, но въ нѣкоторыхъ пунктахъ и дополняющее его.

Послѣ того какъ аріанская система съ такою силою поражена была св. Аѳанасіемъ въ самомъ ея основаніи, поборникамъ православія не было уже нужды входить въ подробный анализъ ея и вновь опровергать ее. Поэтому св. Григорій не столько занимается опроверженіемъ заблужденій еретиковъ, сколько старается отразить ихъ нападенія на православный догматъ, утвердить послѣдній на прочныхъ богословскихъ и философскихъ основаніяхъ и раскрыть положительное ученіе Церкви о божествѣ, предвѣчномъ рожденіи и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ, хотя въ то же время въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и указываетъ на ошибочность и нелѣпость аріанскихъ идей, особенно въ крайнихъ ихъ выводахъ (у евноміанъ).

Противники божества и единосущія Сына Божія съ Отцемъ основывали свою теорію и возраженія противъ православнаго ученія на началахъ философіи (въ особенности Аристотелевой) [1]), на св. Писаніи и Преданіи. Но последнее у нихъ составляло не общее и открытое Преданіе вселенской Церкви, а только частныя мнѣнія, притомъ тайныя и малоизвѣстныя, которыя не имѣли въ пользу своей достовѣрности никакихъ доказательствъ, и потому лишены были всякаго авторитета [2]). На этомъ основаніи св. Григорій Богословъ не обращаетъ на него никакого вниманія и останавливается только на философскихъ основаніяхъ еретической доктрины и доказательствахъ, заимствованныхъ еретиками изъ св. Писанія. Въ томъ и другомъ случаѣ, полемизируя съ аріанами и евноміанами, онъ всегда становится на почву своихъ противниковъ и поражаетъ ихъ собственнымъ же ихъ оружіемъ. Вотъ въ сущности его полемика.

Выходя изъ основнаго положенія своей теоріи о тварности Сына Божія, аріане и евноміане старались, прежде всего, опровергнуть православное ученіе о рожденіи Сына Божія отъ Отца, какъ основаніе единосущія Его съ Отцемъ. Всѣ возраженія ихъ въ этомъ случаѣ основываются на неправильномъ ихъ пониманіи непостижимаго божественнаго акта рожденія. Рожденіе Сына Божія отъ Отца они не могли себѣ представить иначе, какъ только въ смыслѣ чисто внѣш-

---

[1]) *Baur*. Lehre von Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. T. I. S. 387.

[2]) Евномій большею частію ведетъ свою полемику съ православнымъ ученіемъ на основаніи діалектики (*Ruffin*. Histor. Eccles., lib. I, c. 25); но нерѣдко ссылается и на тайное преданіе немногихъ, но знаменитыхъ учителей Церкви (*S. Basil. Magn*. Advers. Eunom., lib. III, init.). Впрочемъ, это мы встрѣчаемъ не у одного только Евномія, но и у нѣкоторыхъ болѣе раннихъ еретиковъ (*S. Iren*. Advers. haeres., lib. II, c. 27, not. 2. *Tertullian*. De praescr. haeres., cap. 25).

няго, плотскаго акта, въ смыслѣ простаго отдѣленія Сына изъ существа Бога Отца. Отсюда, прежде всего, они заключали, что рожденіе Сына Божія отъ Отца должно было совершиться въ опредѣленное время, и съ насмѣшкою спрашивали православныхъ: „когда же именно послѣдовало это рожденіе?“ На это св. Григорій отвѣчаетъ: „оно послѣдовало прежде самаго *когда*, или, выражаясь нѣсколько смѣлѣе, тогда же, когда и Отецъ. А когда Отецъ? Не было времени, чтобы не было Отца. Слѣдовательно, не было времени, чтобы не было Сына и Духа Святаго“ [1]). Но, не удовлетворяясь этимъ объясненіемъ, еретики возражали, что самыя понятія: „родилъ“ и „родился“, употребляемыя православными, указываютъ на начало рожденія. Св. Григорій соглашается допустить вмѣсто выраженія „родился“ (γεγέννηται) выраженіе „рожденъ отъ начала“ (ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς γεγεννημένος), замѣчая, что въ этомъ онъ нисколько не противорѣчитъ истинѣ и Писанію, такъ какъ въ самомъ св. Писаніи немало такихъ примѣровъ, гдѣ „времена употребляются одно вмѣсто другаго,—и это не только въ отношеніи къ прошедшему или настоящему, но и къ будущему“ [2]). Но, допуская начало (ἀρχή) Сына и Духа Святаго, Богословъ разумѣетъ подъ этимъ началомъ Ихъ общее Начало (τὸ αἴτιον)—Отца, а отнюдь не начало во времени [3]). Сынъ Божій, по его ученію, какъ Творецъ міра, существующій прежде міра и, слѣдовательно, прежде времени,—такъ какъ

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXIX, n. 3, c. 77: *πότε δὲ ὁ Πατήρ; Οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν. Τοῦτο οὖν καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Слова Григорія: «*οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν*», очевидно, указываютъ на извѣстное аріанское положеніе: «*ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*».

[2]) Orat. XXIX, n. 5, c. 80.

[3]) Сынъ и Св. Духъ, какъ говоритъ Григорій, «*οὐκ ἄναρχα τῷ αἰτίῳ, ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ*», т. е. не безначальны въ отношеніи къ причинѣ, но безначальны по времени. Orat. XXV, n. 15, c. 1220.

время не можетъ быть безъ міра и прежде міра,—не подлежитъ времени и его условіямъ; Онъ внѣ всякаго времени, выше всякихъ условій времени, вѣченъ. Онъ и Духъ Святый могутъ быть признаны невѣчными только тогда, когда мы признаемъ во времени Отца. „Если было время, когда не было Отца“,—говоритъ Богословъ,—то было время, когда не было Сына; а если было время, когда не было Сына, то было время, когда не было и Духа Святаго. Если одинъ былъ отъ начала, то были и всѣ три. Если ты унижаешь одного, то я смѣло скажу, что ты не возвышаешь и двухъ другихъ“ [1]). Далѣе, еретики выводили отрицаніе вѣчности рожденія Сына Божія изъ понятія „отчества“, спрашивая: „какой отецъ не начиналъ быть отцемъ“? Но св. Григорій легко опровергаетъ это возраженіе своихъ противниковъ. Онъ говоритъ имъ, что тотъ отецъ не начиналъ быть отцемъ, который вообще не начиналъ своего бытія, а у кого началось бытіе, тотъ началъ быть и отцемъ. Богъ Отецъ никогда не начиналъ своего бытія; слѣдовательно, не начиналось и Его отчество: Онъ—Отецъ не во времени, а отъ вѣчности; Его отчество такъ же вѣчно, какъ и Его бытіе [2]). Наконецъ, евноміане выставляли противъ ученія о вѣчности рожденія Сына Божія слѣдующую дилемму. „Если Богъ не переставалъ раждать“, возражали они, „то рожденіе еще не кончено; когда же Онъ перестанетъ раждать? Если же пересталъ, то, конечно, и началъ“. Оставляя безъ вниманія первую часть этой дилеммы, св. Григорій даетъ отвѣтъ на вторую ея половину. Онъ съ своей стороны не допускаетъ необходимости сдѣланнаго противниками вывода о началѣ рожденія Сына и дѣлаетъ имъ, въ свою очередь, подобное же возраженіе, обнаруживая тѣмъ самымъ нелѣпость ихъ

---

[1]) Orat. XXXI, n. 4, c. 137.

[2]) Orat. XXIX. n. 5, c. 80: *«οὐκοῦν Πατὴρ ὕστερον; οὐ γὰρ ἤρξατο.*

заключенія. Если—говоритъ онъ—прекращающееся, по ихъ словамъ, началось, то, безъ сомнѣнія, непрекращающееся не начиналось. Теперь что же сказать о человѣческой душѣ или ангельской природѣ? Такъ какъ онѣ начались, то, значитъ, онѣ прекратятся; а если не прекратятся, то, какъ видно изъ ихъ положенія, и не начинались? Но онѣ и начались и не прекратятся. Слѣдовательно, выставленное еретиками положеніе, что прекращающееся началось, несправедливо [1]).

Дальнѣйшія возраженія аріанъ и евноміанъ противъ православнаго ученія о рожденіи Сына Божія отъ Отца касаются образа или способа этого акта и вытекаютъ изъ ложнаго ихъ пониманія послѣдняго, въ смыслѣ естественнаго плотскаго акта. Св. Григорій Богословъ всею силою вооружается противъ такого матеріальнаго представленія непостижимаго божественнаго акта рожденія, устраняетъ безусловно всякую аналогію его съ рожденіемъ тварей и разсматриваетъ его, какъ нѣчто превышающее человѣческій разумъ и недоступное его пониманію. „Не важно же было бы рожденіе Сына“, говоритъ онъ, „если бы оно было постижимо и для тебя, который не знаешь и своего собственнаго рожденія, или, если и знаешь, то очень мало и притомъ то, о чемъ стыдно и говорить, а между тѣмъ считаешь себя всезнающимъ“. Указавъ, послѣ этого, какъ мало человѣкъ знаетъ о своемъ собственномъ существѣ, какъ мало для него понятно его собственное рожденіе, связь его души съ тѣломъ и т. п., Богословъ продолжаетъ: „да еслибы ты и постигалъ свое рожденіе, то отсюда еще не слѣдуетъ, что тебѣ извѣстно и божественное рожденіе. Но ты не знаешь и своего; какъ же тебѣ знать божественное? Ибо насколько Богъ непостижимъ въ сравненіи съ человѣкомъ, настолько и божественное рож-

[1]) Ibid., n. 13, c. 89 seqq.

деніе непостижимѣе твоего рожденія... Для тебя важно знать и то, что Сынъ *родился*. А какъ? Знанія этого я не могу приписать даже ангеламъ, не говоря уже о тебѣ. Если хочешь, то я объясню тебѣ, какъ Онъ родился: Онъ родился такъ, какъ это знаютъ родившій Отецъ и рожденный Сынъ. А все прочее неизвѣстно и превышаетъ твою близорукость“ [1]). Представляя рожденіе Сына Божія недоступнымъ для человѣческаго разума съ точки зрѣнія православнаго ученія, св. Назіанзинъ въ то же время напоминаетъ своимъ противникамъ, что и ихъ ученіе о тварности Сына Божія въ сущности своей остается непонятнымъ. „Ты спрашиваешь“,— обращается онъ къ своему противнику,—„какъ Сынъ рожденъ? Но скажи мнѣ: какъ Онъ сотворенъ, если, по твоему мнѣнію, Онъ сотворенъ? И здѣсь тоже затрудненіе. Ты скажешь, быть можетъ, что Онъ сотворенъ волею и словомъ. Но этимъ ты сказалъ еще не все; остается договорить, откуда воля и слово имѣютъ силу дѣйствія; потому что человѣкъ не такъ творитъ“ [2]).

Понимая рожденіе Сына отъ Отца въ смыслѣ простаго плотскаго акта, евноміане ставили такое возраженіе православнымъ: „всякое рожденіе сопровождается страданіемъ; какимъ же образомъ рожденіе Сына безстрастно (*οὐχ ἐμπαθής*)?“ [3]). Св. Григорій отвѣчаетъ имъ, что они имѣли бы основаніе спрашивать объ этомъ, если бы рожденіе Сына было рожденіемъ плотскимъ, органическимъ, человѣческимъ (каково было рожденіе Сына Божія отъ Дѣвы Маріи); но такъ какъ это рожденіе—актъ чисто духовный, какъ дѣйствіе Слова, которое было у Бога, то, очевидно, ихъ вопросъ не имѣетъ никакого смысла [4]). Когда мы слышимъ о

---

[1]) Ibid., n. 8, c. 84.
[2]) Ibid., n. 7, c. 81.
[3]) Ibid., n. 4, c. 77.
[4]) Orat. XXV, n. 17, c. 1221.

Сынѣ *Божіемъ*, то и рожденіе должны представлять достойнымъ Бога, чуждымъ всякаго страданія, духовнымъ. Какъ духовное (*κατὰ τὸ πνεῦμα*), рожденіе Сына Божія совершенно отлично отъ рожденія плотскаго (*κατὰ σαρκά*). Если тѣлесное рожденіе страстно, то духовное—безстрастно. Устранивъ, такимъ образомъ, возраженіе противниковъ, св. Григорій, въ свою очередь, спрашиваетъ ихъ: „какимъ образомъ Сынъ есть Богъ, если Онъ—тварь (*κτίσμα*), а тварь не Богъ?" Затѣмъ, напомнивъ имъ, что страданіе имѣетъ мѣсто только въ твореніи, и представивъ всю нелѣпость ихъ пониманія рожденія Сына, какъ акта чисто физическаго, онъ заключаетъ замѣчаніемъ, что „Богу, обладающему бытіемъ отличнымъ отъ нашего, необходимо приписывать и рожденіе отличное отъ нашего" [1]).

Далѣе, евноміане предлагали православнымъ еще слѣдующаго рода дилемму: „Отецъ родилъ Сына по волѣ, или противъ воли; если Онъ родилъ противъ воли, то Онъ подвергся принужденію (*τετυράννηται*); кто же принудилъ Его, и какъ Онъ—несвободный можетъ быть Богомъ? Если же Онъ родилъ по волѣ, то Сынъ есть сынъ воли или хотѣнія (*θελήσεως υἱὸς ὁ Υἱός*); какъ же Онъ отъ Отца?" [2]). Св. Григорій, съ одной стороны, опасался представлять рожденіе Сына Божія отъ Отца, какъ актъ природной божественной необходимости, и допускать его противъ воли Отца [3]), а съ другой—онъ не хотѣлъ допустить и того, что Сынъ родился по волѣ Отца, какъ по своей „творческой" причинѣ,

---

[1]) Orat. XXIX, n. 4, c. 77: *ᾧ τὸ εἶναι μὴ ταυτὸν, τούτῳ καὶ τὸ γεννᾷν διάφορον.*

[2]) Ibid., n. 6, c. 80.

[3]) Говоря въ одномъ мѣстѣ о рожденіи Сына Божія отъ Отца, св. Григорій замѣчаетъ, что онъ не осмѣливается представлять его, какъ *ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος, μή ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίπωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονίαις πρέπον.* Orat. XXIX, n. 2, c. 76.

такъ какъ этимъ отрицалось бы единосущіе Сына съ Отцемъ, и Сынъ представлялся бы твореніемъ Отца, чего именно и хотѣли евноміане. Поэтому онъ противопоставляетъ упомянутому возраженію argumentum ad hominem, спрашивая своего противника: „а ты самъ, говорящій безъ затрудненія обо всемъ, что̀ тебѣ захочется, родился по волѣ или противъ воли своего отца? Если противъ воли, то онъ принужденъ. Какое насиліе! Кто же принудилъ его? На природу указать ты не можешь, потому что она чтитъ цѣломудріе. Но если ты родился по волѣ отца, то изъ-за нѣсколькихъ слоговъ ты лишаешься своего отца, потому что ты уже становишься сыномъ воли, а не отца". То же самое доказательство св. отецъ примѣняетъ и къ Богу въ отношеніи Его къ міру. „Богъ сотворилъ міръ", спрашиваетъ онъ, „по волѣ или противъ воли? Если противъ воли, то и здѣсь насиліе и принужденіе; а если по волѣ, то лишаются Бога какъ всѣ твари, такъ и особенно ты, изобрѣтатель такихъ заключеній, пускающійся въ подобныя мудрствованія; потому что между тварями и Творцемъ становится преградою посредствующая воля" [1]). Но на этомъ св. Григорій не останавливается; онъ продолжаетъ разоблачать нелѣпость евноміанскаго возраженія и показываетъ, до какого абсурда оно можетъ довести,—говоря: „Отецъ—Богъ по волѣ, или противъ воли? Если Онъ—Богъ по волѣ, то когда началъ хотѣть? Конечно, не прежде, чѣмъ существовать, потому что прежде ничего не было; или въ Немъ одно хотѣло, а другое опредѣлялось хотѣніемъ, и потому Онъ состоитъ изъ частей? Не будетъ ли Онъ, по твоему мнѣнію, произведеніемъ хотѣнія? А если Онъ—Богъ противъ воли, то что̀ заставило Его быть Богомъ? И какъ Онъ можетъ быть Богомъ, если

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXIX, n. 6, c. 81.

Онъ принужденъ, и принужденъ не къ чему-либо другому, а именно къ тому, чтобы быть Богомъ"? [1]). Послѣдній изъ этихъ аргументовъ Григорія Богослова, которыми онъ разоблачаетъ одностороннюю софистику своихъ противниковъ, уже близко подходитъ къ правильному рѣшенію даннаго вопроса и даетъ для этого нѣкоторыя основанія. Богъ есть Богъ въ силу своей природной необходимости; Онъ носитъ основаніе своего бытія въ Себѣ Самомъ, и Его воля при этомъ есть только воля *сопутствующая*, а не *предшествующая*. Точно также и Сына Онъ раждаетъ въ силу полноты своего существа, и Его воля участвуетъ въ этомъ только въ смыслѣ сопутствія. Такимъ образомъ, опасаясь представлять рожденіе Сына отъ Отца, какъ актъ божественной необходимости, которая налагаетъ на виновника рожденія какъбы внѣшнее принужденіе (*βία*) и самый актъ дѣлаетъ несвободнымъ (*ἀκούσιον*), св. Григорій признаетъ основаніемъ божественнаго акта рожденія внутреннюю необходимость природной воли Божества. Сынъ Божій, по его ученію, есть Сынъ любви не только свободной, но существенно необходимой любви Отца (Іоан. XVII, 24); Онъ—благоволеніе Отца (Лук. III, 22). Свобода и необходимость одна другой сопутствуютъ въ Божествѣ. Поэтому, положеніе: „Сынъ раждается по волѣ Отца", взятое въ исключительномъ смыслѣ, какъ отрицающее собою рожденіе Сына по природѣ или существу Отца, ложно; оно несправедливо и въ томъ отношеніи, что воля является здѣсь чѣмъ-то посредствующимъ между Отцемъ и самымъ актомъ рожденія Имъ Сына, чего нельзя допустить въ Божествѣ. Отецъ раждаетъ Сына по природѣ и по волѣ; Онъ—Отецъ по своей природѣ и по своему хотѣнію [2]).

---

[1]) Ibid., n. 7, c. 81.

[2]) *Ios. Hergenröther.* Die Lehre von d. göttlich. Dreienigkeit nach d. heilig. Gregor. v. Naz. d. Theolog. S. 147—148.

Выходя изъ положенія православныхъ, что Отецъ родилъ Сына по природѣ (κατὰ φύσιν), и соединяя его съ другимъ положеніемъ,—Отецъ больше Сына,—противники единосущія Сына Божія съ Отцемъ дѣлали слѣдующее возраженіе: „если Отецъ больше Сына, какъ виновникъ Его, и если Онъ—виновникъ Его по природѣ, то Онъ больше Сына по природѣ". Неправильность этого умозаключенія св. Григорій находитъ въ томъ, что выраженіямъ относительнымъ здѣсь дается значеніе общее и безусловное, или—выражаясь научнымъ языкамъ — дѣлается заключеніе „отъ частнаго къ общему". „Мы"—говоритъ онъ—„употребляемъ понятіе „бо́льшій" въ отношеніи къ виновнику по природѣ; а еретики относятъ это къ природѣ вообще и вводятъ понятіе „большій по природѣ". Въ этомъ случаѣ, по словамъ Богослова, они поступаютъ такъ же, какъ если бы мы сказали, что извѣстный человѣкъ мертвъ, а они заключили бы просто, что человѣкъ вообще мертвъ" [1]). А чтобы представить ошибку своихъ противниковъ еще съ бо́льшею наглядностію, св. Григорій съ своей стороны приводитъ нѣсколько примѣровъ подобныхъ умозаключеній. „Надобно"—говоритъ онъ—„различать, о чемъ и что̀ говорится. Иначе и я, взявъ положеніе: „Отецъ больше по природѣ", и прибавивъ къ нему: „а что̀ по природѣ, то не всегда больше, или не всегда отецъ",—могу сдѣлать заключеніе: „бо́льшее не всегда бо́льше", или: „отецъ не всегда отецъ". Или еще другой примѣръ: „Богъ есть существо; но существо не всегда бываетъ Богомъ; отсюда само собою слѣдуетъ заключеніе: Богъ не всегда Богъ. Но, по моему мнѣнію,—заключаетъ Богословъ,—это—ложное умозаключеніе, извѣстное на философскомъ языкѣ подъ именемъ умозаключенія отъ частнаго къ общему" [2]).

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXIX, n. 15, c. 93.
[2]) Ibid.

Опровергнутые съ этой стороны, аріане и евноміане пытались подорвать православное ученіе о единосущіи Сына Божія съ Отцемъ другимъ способомъ. Принимая личныя свойства—нераждаемость Отца и раждаемость Сына — за сущность Божества, они съ этой стороны находили различіе между сущностію того и другаго. „Нерожденное и рожденное", говорили они „не одно и то же (οὐ ταὐτόν); а если такъ, то и Сынъ не одно съ Отцемъ". Св. Григорій хорошо понималъ, что этимъ софизмомъ отрицается божество или Сына, или Отца; потому что, если признать сущностію Божества нераждаемость, то раждаемость уже не будетъ сущностію; а если признать за сущность послѣднюю, то не будетъ сущностію первая. Но онъ въ то же время ясно видѣлъ несостоятельность и ошибочность этого софизма, и потому опровергаетъ его безъ всякаго затрудненія. Онъ допускаетъ, что „несотворенное" и „сотворенное" не могутъ быть тождественными по своей природѣ, но „раждающаго" и „раждаемаго" признаетъ необходимо тождественными по природѣ, потому что,—какъ говоритъ онъ,—„самая природа раждающаго и раждаемаго требуетъ, чтобы раждаемое по своей природѣ было тождественно съ родившимъ". Впрочемъ, св. Григорій допускаетъ различіе по природѣ и между нерожденнымъ и рожденнымъ, если разумѣть подъ ними самыя нерожденность и рожденность; такъ какъ послѣднія, дѣйствительно, не тождественны. Но если разумѣть субъектовъ, которымъ принадлежатъ эти свойства, то они должны быть тождественными. „Глупость и мудрость", замѣчаетъ онъ, „не тождественны между собою, однакожъ, бываютъ въ одномъ человѣкѣ, и существо ими не раздѣляется, а онѣ сами различаются въ одномъ существѣ. Точно также нерожденное и рожденное различаются въ одномъ существѣ, именно — въ Богѣ, но, по своему существу, они тождественны. Показавъ, такимъ образомъ, несостоятельность представленнаго еретиками софизма въ томъ отношеніи, что въ немъ различается то, что̀ по

своей природѣ тождественно, св. Богословъ съ особенною силою вооружается также противъ отождествленія ими отдѣльныхъ свойствъ съ сущностію Божества. „Ужели", спрашиваетъ онъ, „и безсмертіе, и святость, и неизмѣняемость составляютъ сущность Божества? Но если такъ, то въ Богѣ сущностей много, а не одна, или Божество сложено изъ нихъ, потому что они не безъ сложенія въ Богѣ, если только составляютъ Его сущности. Но этого нельзя назвать сущностію Божества, потому что оно принадлежитъ и другимъ существамъ. Сущность же Божества составляетъ то, что̀ принадлежитъ и свойственно только одному Богу". Правда, и нераждаемость принадлежитъ только одному Богу, но отсюда, по мнѣнію Богослова, еще не слѣдуетъ, что Божество составляетъ только одна нераждаемость. Подобно тому, какъ Адамъ, будучи единственнымъ созданіемъ Божіимъ, въ то же время не единственный человѣкъ, такъ и нераждаемость одна не составляетъ еще Божества, хотя она и принадлежитъ только одному Отцу; но и рожденное (т. е. Сынъ) есть также Богъ, потому что и оно отъ Бога. Кромѣ того, нераждаемость, по мнѣнію св. Григорія, нельзя признавать сущностію Божества, — какъ это дѣлаютъ аріане и евноміане, — уже по тому одному, что это „понятіе отрицательное, а не положительное; оно только показываетъ, что въ Богѣ нѣтъ раждаемости, а не объясняетъ, что̀ такое Богъ по природѣ, или что̀ такое нерожденный" [1]). Но если Сынъ тождественъ съ Отцемъ по существу, а Отецъ нерожденъ, то — возражали еретики — и Сынъ будетъ нерожденъ". Это возраженіе основывается опять на отождествленіи еретиками личнаго свойства Бога Отца съ сущностію Божества, и св. Григорій опровергаетъ его точно такимъ же образомъ, какъ и предъидущій ихъ софизмъ. Онъ признаетъ заключеніе своихъ противниковъ справедливымъ толь-

---

[1]) Orat. XXIX, n. 10 et 11, c. 85 et seqq.

ко въ томъ случаѣ, если бы нерожденность была сущностію Божества: тогда, дѣйствительно, — говоритъ онъ, — „Сынъ будетъ рожденнымъ и вмѣстѣ нерожденнымъ". Но такъ какъ нерожденность — не сущность Божества, а только личное свойство Отца, отличающее Его отъ Сына, то заключеніе о нерожденности Сына, на основаніи тождественности Его съ Отцемъ по существу, ложно. „Иначе", — говоритъ Богословъ своему противнику, — „и ты будешь отцемъ твоему отцу, если, будучи тождественнымъ съ нимъ по существу, ничѣмъ не будешь отличаться отъ него. Очевидно, нужно отличать сущность Божію отъ личныхъ свойствъ и считать послѣднія непереходящими". При этомъ св. Григорій посредствомъ различныхъ примѣровъ показываетъ, къ какимъ нелѣпымъ выводамъ можно придти, если не отличать сущности Божества отъ личныхъ свойствъ [1]).

Наконецъ, выходя изъ своего принципа происхожденія Сына Божія изъ ничего (*ἐξ οὐκ ὄντων*), аріане и евноміане предлагали православнымъ такой вопросъ: „Богъ Отецъ родилъ Сына существовавшаго уже, или не существовавшаго (*ὄντα οὖν γεγέννηκεν, ἢ οὐκ ὄντα*)"? Въ первомъ случаѣ уничтожается самое понятіе „рожденія", такъ какъ нѣчто уже существующее не можетъ еще когда-либо родиться. А во второмъ—или получается аріанское положеніе, что Сынъ произошелъ изъ ничего, или является необходимость признать происхожденіе Его во времени. Но на это св. Григорій замѣчаетъ что вопросъ этотъ примѣнимъ только къ человѣку, который происходитъ нѣкоторымъ образомъ отчасти изъ сущаго, а отчасти изъ не сущаго, или къ первобытному веществу, которое сотворено изъ ничего, но никакъ не къ Сыну Божію, такъ какъ здѣсь рожденіе совпадаетъ съ бытіемъ, и оно *исперва* (1 Іоан. I, 1). „А есть-

[1]) Ibid., n. 12, c. 89.

ли что-нибудь древнѣе этого *исперва*", — спрашиваетъ св. Григорій, — „чтобы намъ въ этомъ *древнѣйшемъ* положить бытіе или небытіе Сына?" Но если допустить что-либо древнѣе *исперва*, то оно уничтожится, по его мнѣнію, не только въ отношеніи къ Сыну, но и въ отношеніи къ Отцу, если только примѣнить къ Нему вопросъ о томъ, „изъ сущихъ Онъ, или изъ не сущихъ"; такъ какъ въ этомъ случаѣ, по словамъ Богослова, необходимо или признать двухъ отцевъ,— одного прежде существовавшаго, а другаго существующаго,— или признать, что Отецъ Самъ изъ не сущихъ. Отрицая, такимъ образомъ, справедливость той и другой части придуманнаго еретиками противоположенія и разоблачая нелѣпость предложеннаго ими вопроса, св. Григорій предлагаетъ имъ и съ своей стороны нѣсколько противоположеній, доказывая тѣмъ самымъ возможность такихъ противоположеній, въ которыхъ оба положенія могутъ быть ложными. Такъ, спрашивая своихъ противниковъ: „въ чемъ время, — во времени, или не во времени?"—онъ находитъ невозможнымъ дать правильный отвѣтъ ни на ту, ни на другую половину вопроса, такъ какъ обѣ половины въ немъ ложны. Точно также онъ спрашиваетъ самого противника: „былъ-ли ты самъ при себѣ, когда рождался, находишься-ли при себѣ и теперь, или тогда не былъ и теперь не находишься? Если находился и находишься, то кто находящійся и кто тотъ, при комъ онъ находится? Какъ одинъ и тотъ же субъектъ сталъ тѣмъ и другимъ? Если же не находился и не находишься, то какъ и почему отдѣляешься самъ отъ себя? Получивъ отвѣтъ отъ противника, что неразумно спрашиватъ объ одномъ, находится-ли онъ при себѣ, или нѣтъ, и что такой вопросъ умѣстенъ только въ отношеніи къ другимъ, а не къ себѣ одному,—Богословъ заключаетъ, что „еще неразумнѣе спрашивать о Рожденномъ *исперва*, существовалъ-ли Онъ, или не существовалъ до рожденія; такъ какъ

подобнаго рода вопросъ примѣнимъ только къ вещамъ, существующимъ во времени“ [1]).

Но полемика св. Григорія съ аріанами и евноміанами не ограничивалась только опроверженіемъ ихъ возраженій діалектическаго и философскаго характера; она происходила и на почвѣ св. Писанія. Противники божества и единосущія Сына Божія съ Отцемъ старались обосновать свое ученіе, какъ мы уже замѣтили, и на св. Писаніи. Съ этою цѣлью они подъискивали въ св. Писаніи такія выраженія, которыя, повидимому, благопріятствовали ихъ теоріи и стояли въ противорѣчіи съ православнымъ ученіемъ о равенствѣ и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ. Сюда они относили, прежде всего, всѣ тѣ мѣста св. Писанія, которыя указываютъ на человѣческую природу Іисуса Христа и Его уничиженное состояніе, и выставляли ихъ, какъ противорѣчащія православнымъ принципамъ о Сынѣ Божіимъ. Вотъ что̀ мы находимъ у св. Григорія объ этомъ въ его „третьемъ словѣ о богословіи“ [2]). „Мы признаемъ и исповѣдуемъ божество Сына“, говоритъ онъ „на основаніи слѣдующихъ великихъ и возвышенныхъ выраженій: *Богъ*, *Слово*, *въ началѣ*, *съ началомъ*, *начало* (Іоан. I, 1; Псал. CIX, 3; Ис. XLI, 4), а также на основаніи названій: *Сынъ единородный* (Іоан. I, 18), *Путь*, *Истина*, *Животъ*, *Свѣтъ* (Іоан. XIV, 6; VIII, 12), *Премудрость*, *Сила* (1 Кор. I, 24), *Сіяніе*, *Образъ* (χαρακτήρ, εἰκών), *Печать* (Евр. I, 3; Прем. VII, 26; Іоан. VI, 27), *Господь*, *Царь*, *Сый*, *Вседержитель* (Быт. XIX, 24; Псал. XLIV, 7; Апокал. I, 8). Всѣ эти и подобныя имъ наименованія — говоритъ св. Григорій — ясно приписываются Сыну и усвоены Ему, а равно и Отцу и Духу Святому, не впослѣдствіи когда—либо, потому что Богъ не мо-

---

[1]) Ibid., п. 9, с. 84—85.
[2]) Orat. XXIX.

жетъ быть совершеннымъ въ смыслѣ постепеннаго развитія [1]). Послѣ этого Богословъ перечисляетъ выраженія, выставляемыя еретиками въ противоположность указаннымъ имъ выраженіямъ. Это—именно выраженія: *„Богъ мой и Богъ вашъ* (Іоан. XX, 17), *болій* (Іоан. XIV, 28), *созда* (Притч. VIII, 22), *сотворилъ есть* (Дѣян. II, 36) *святи* (Іоан. X, 36), также: *рабъ* (Ис. XLIX, 3), *послушливъ* (Филип. III, 7), *даде* (Іоан. V, 22; X, 29), *навыче* (Евр. V, 8), *заповѣда* (Іоан. XIV, 31), *посла* (Іоан. X, 36; XVII, 3), *не можетъ о Себѣ творити ничесоже* (Іоан. V, 30), или говорить (Іоан. XII, 49), или судить (Іоан. XII, 47), или даровать (Матѳ. XX, 23), или хотѣть (Матѳ. XXVI, 39). Сюда же относятся и тѣ выраженія, въ которыхъ приписывается Сыну невѣдѣніе (Марк. XIII, 32), покорность (1 Кор. XV, 28), молитва (Лук. VI, 12), вопрошеніе (Іоан. XI, 34), преспѣяніе (Лук. II, 52), совершеніе (Евр. V, 9), и еще болѣе унизительныя выраженія, напр.: спитъ (Матѳ. VIII, 24), алчетъ (Матѳ. IV, 7), утруждается (Іоан. IV, 6), плачетъ (Іоан. XI, 35), находится въ борьбѣ (Лук. XXII, 44), укрывается (Іоан. VIII, 59). „Быть можетъ", — заключаетъ Богословъ свое перечисленіе, — „ты обратишь въ упрекъ даже самую смерть и крестъ? Но, думаю, не коснешься воскресенія и вознесенія, потому что въ нихъ найдется нѣчто и въ нашу пользу" [2]). Не вдаваясь въ подробныя объясненія каждаго изъ приведенныхъ имъ выраженій, св. Григорій сначала дѣлаетъ общее замѣчаніе о томъ, какъ нужно относиться вообще ко всѣмъ выраженіямъ св. Писанія объ І. Христѣ. „Возвышанныя выраженія", говоритъ онъ, „нужно относить къ Божеству и природѣ, которая выше страданій и плоти, а выраженія болѣе унизительныя — къ Тому, кто сложенъ, истощилъ Себя и во-

[1]) Orat. XXIX, n. 17, c. 96.

[2]) Ibid., n. 18, c. 97. Ср. твор. св. Григорія Богослова въ русск. перев., ч. III, стр. 71—72.

плотился или вочеловѣчился, а потомъ превознесенъ“. Отсюда, по его мнѣнію, необходимо различать то, что̀ говорится о божественной природѣ І. Христа, и то, что̀ относится къ человѣческой Его природѣ. А чтобы яснѣе и нагляднѣе представить это различіе между выраженіями св. Писанія, относящимися къ человѣчеству І. Христа, и выраженіями, свидѣтельствующими о Его божескомъ достоинствѣ, св. Григорій сопоставляетъ ихъ одни съ другими такимъ образомъ: „Онъ (І. Христосъ) родился; но и прежде былъ рожденъ, — родился отъ жены, но и отъ Дѣвы, — родился человѣчески, но и божески; — здѣсь безъ отца, но и тамъ безъ матери. А все это признакъ Божества... Онъ положенъ былъ въ ясляхъ, но прославленъ ангелами, указанъ звѣздою, почтенъ поклоненіемъ отъ волхвовъ.... Онъ бѣжалъ въ Египетъ; но и все египетское обратилъ въ бѣгство... Онъ крестился, какъ человѣкъ; но разрѣшилъ грѣхи, какъ Богъ;— крестился не потому, что Самъ нуждался въ очищеніи, но чтобы освятить воды. Онъ искушался, какъ человѣкъ, но побѣдилъ, какъ Богъ. Алкалъ; но напиталъ тысячи и Самъ есть *хлѣбъ животный и небесный* (Іоан. VI, 33, 35). Жаждалъ; но въ то же время возгласилъ: *аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ, и да піетъ*, и обѣщалъ, что вѣрующіе источатъ рѣки воды живыя (Іоан. VII, 39). Утруждался; но Самъ есть упокоеніе труждающихся и обремененныхъ (Матѳ. XI, 28)... Онъ молится; но въ то же время и принимаетъ молитвы. Плачетъ; но въ то же время утѣшаетъ. Спрашиваетъ, гдѣ положенъ Лазарь, потому что былъ человѣкъ; но въ то же время воскрешаетъ Лазаря, потому что былъ Богъ. Онъ продается и — за самую низкую цѣну (тридцать сребренниковъ); но искупаетъ міръ и—высокою цѣною (собственною своею кровію)... Былъ *мученъ и язвенъ* (Ис. LIII, 5); *но изцѣляетъ всякъ недугъ и всяку язю* (Матѳ. IV, 23). Возносится на древо и пригвождается; но возстановляетъ

насъ древомъ жизни, спасаетъ распятаго съ Нимъ разбойника и омрачаетъ все видимое... Умираетъ; но животворитъ и разрушаетъ смертію смерть. Погребается; но востаетъ. Нисходитъ въ адъ; но возводитъ изъ него души, восходитъ на небеса и придетъ судить живыхъ и мертвыхъ" [1]).

Изъ этого сопоставленія свидѣтельствъ св. Писанія объ І. Христѣ нельзя не видѣть, что въ Немъ различаются двѣ, тѣснѣйшимъ образомъ соединенныя, природы—божеская и человѣческая, изъ которыхъ каждая творила дѣла ей свойственныя, только не внѣ другой и не отдѣльно отъ другой, и что возвышенныя библейскія выраженія относятся къ божеской, а унизительныя къ человѣческой природѣ Искупителя. Но св. Григорій не ограничивается только этимъ общимъ замѣчаніемъ и объясненіемъ выраженій св. Писанія, приводимыхъ еретиками въ основаніе своего ученія. Онъ разсматриваетъ и объясняетъ въ отдѣльности множество такихъ мѣстъ св. Писанія, на которыя еретики обращали особенное вниманіе и которыя они совершенно произвольно толковали въ свою пользу и направляли противъ православнаго догмата о божествѣ, предвѣчномъ рожденіи и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ.

Главное мѣсто, въ которомъ аріане хотѣли найти полное подтвержденіе своей теоріи о Сынѣ Божіемъ, какъ твари, назначенной творить, находится въ книгѣ Притчей Соломоныхъ (VIII, 22) и читается (по переводу LXX толковниковъ) такъ: *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Вопреки аріанскому пониманію, св. Григорій объясняетъ это мѣсто въ смыслѣ совершенно православномъ. Приступая къ объясненію его, онъ, прежде всего, не хочетъ раздѣлять установившагося между нѣкоторыми мнѣнія, будто

---

[1]) Ibid., n. 19 et 20, c. 100—101. Ср. твор. св. Григорія Богослова въ русск. перев., ч. III, стр. 73—75.

книгѣ Притчей Соломоновыхъ, по причинѣ грѣховнаго паденія ея автора, нельзя придавать священнаго авторитета. Точно также онъ не хочетъ видѣть въ этомъ мѣстѣ олицетворенія божественнаго свойства премудрости, хотя примѣры олицетворенія предметовъ отвлеченныхъ въ Писаніи иногда и встрѣчаются. Напротивъ, онъ соглашается, вмѣстѣ съ аріанами, признать это мѣсто словами Самого Спасителя—истинной Премудрости. Но онъ совершенно расходится съ ними въ пониманіи выраженія: *„созда мя“* (ἔκτισέ με). Между тѣмъ какъ еретики понимали его въ смыслѣ происхожденія Премудрости или Сына Божія изъ небытія въ бытіе, св. Григорій относитъ его только къ сотворенной, человѣческой природѣ І. Христа, противопоставляя ему другое выраженіе той же книги: *прежде всѣхъ холмовъ раждаетъ мя* (ст. 25), которое, по его мнѣнію, относится къ божеской природѣ Христа. „Какое существо“, говоритъ онъ, „не имѣетъ причины?—Божество, потому что никто не укажетъ причины Бога; иначе она была бы первоначальнѣе Самого Бога. Но какая причина тому, что Богъ ради насъ принимаетъ человѣчество? Та, чтобы всѣ мы были спасены; такъ какъ иной причины здѣсь нѣтъ. Теперь, если мы находимъ здѣсь два выраженія: *созда* и *раждаетъ мя*, то объясненіе дѣла просто: сказанное съ прибавленіемъ причины мы припишемъ человѣчеству, а сказанное просто, безъ указанія причины, отнесемъ къ Божеству. А такъ какъ—продолжаетъ Богословъ—Соломонъ употребилъ съ указаніемъ причины или цѣли выраженіе *созда*, именно—присоединивъ къ нему: *въ дѣла своя*, между тѣмъ какъ выраженіе: *раждаетъ мя* употребилъ безъ указанія причины, то ясно, что Премудрость называется *сотворенною* по рожденію *земному*, а *раждаемою*—по рожденію *первому и болѣе непостижимому*“. Изъ такого объясненія св. Григоріемъ выраженія: *созда мя* уже само собою открывается смыслъ и другаго выраженія—*въ дѣла своя*. Оно,

по мнѣнію Богослова, указываетъ на цѣль рожденія Премудрости не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимали ее аріане, т. е. чтобы создать чрезъ Нее весь міръ, а совершенно въ иномъ: Премудрость или Сынъ Божій раждается „для нашаго спасенія, чтобы, послуживъ плоти, рожденію и немощамъ нашимъ, спасти содержимыхъ подъ грѣхомъ [1])“.

Далѣе, аріане утверждали, что царство Сына Божія не вѣчно, что оно прекратится, когда Сынъ, покоривъ враговъ, Самъ покорится Отцу. Основанія для этого они находили въ слѣдующихъ словахъ св. Писанія: *подобаетъ бо ему царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама своима... Егда же покоритъ ему всяческая, тогда и самъ Сынъ покорится покоршему ему всяческая* (1 Кор. XV, 25. 28); также: *небеси пріяти до лѣтъ устроенія* (Дѣян. III, 21), и наконецъ: *сѣди одесную Мене, дондеже положу враги твоя подножіе ногъ твоихъ* (Псал. CI, 1). Но св. Григорій Богословъ не находитъ въ этихъ мѣстахъ Писанія ничего такого, что̀ подтверждало бы еретическую доктрину. Указавъ своимъ противникамъ на ясное и прямое доказательство въ св. Писаніи той истины, что *царствію Сына Божія не будетъ конца*, онъ обличаетъ своихъ противниковъ въ неправильномъ пониманіи ими слова *дондеже* (ἄχρι или ἕως). „Это выраженіе, говоритъ онъ, „не всегда противополагается будущему времени, а, напротивъ, обозначая время до извѣстнаго предѣла, оно не исключаетъ и слѣдующаго за этимъ предѣломъ“. Какъ на примѣръ съ подобнымъ значеніемъ выраженія *дондеже* или *до*, Богословъ указываетъ на слова Спасителя: *се Азъ съ вами есмь до скончанія вѣка* (Матѳ. XXVIII, 20).

---

[1]) Orat. XXX, n. 2, et. 3, c. 105. Точно такимъ же образомъ, только еще съ бо́льшею подробностію, объясняетъ это мѣсто и св. Аѳанасій (Contr. Arian. orat. I, cap. 53; orat. II, cap. 1 et 44—61; 66—82. De decret. Nic Syn., cap. 13—14. Epist. ad Episc. Aeg. et Lib., c. 17).

Кромѣ того,—говоритъ онъ,—надобно различать царство Христово двоякое: „Христосъ называется Царемъ, во-первыхъ, какъ Вседержитель и Царь всѣхъ—признающихъ и не признающихъ Его такимъ, а во—вторыхъ, какъ приводящій насъ къ покорности и подчинившій своему царствію тѣхъ, которые добровольно признаютъ Его Царемъ". Въ первомъ значеніи, по ученію св. Григорія, царство Христово безконечно, а во второмъ—будетъ имѣть конецъ,—когда Церковь земная соединится съ обществомъ святыхъ на небѣ. При этомъ, въ свою очередь, нужно отличать актъ покоренія отъ самаго царствованія Христа: первый прекратится, но второе подолжится вѣчно [1]). Что же касается выраженія, св. Писанія: *Самъ Сынъ покорится* (ὑποταγήσεται) *Отцу*, то св. Григорій объясняетъ его такимъ образомъ. Христосъ—говоритъ онъ—никогда не былъ непослушнымъ или враждебнымъ Отцу и никогда не уклонялся отъ Его воли. А потому, когда говорится, что Онъ „покорится Отцу", то въ этомъ случаѣ Онъ представляется, какъ Глава цѣлаго тѣла или Церкви, какъ представитель всего искупленнаго Имъ человѣчества, подобно тому, какъ Онъ называется за насъ *клятвою* (Гал. III, 13) и *грѣхомъ* (2 Кор. V, 21). Онъ, какъ глава тѣла, усвояетъ Себѣ и нашу непокорность. „Посему", говоритъ Богословъ, „пока я непокоренъ, преданъ страстямъ и удаляюсь отъ Бога, до тѣхъ поръ и Христосъ, единственно ради меня, называется непокорнымъ. А когда все покорится Ему (т. е. познаетъ Его и измѣнится), тогда и Онъ, совершивъ мое спасеніе, исполнитъ свою покорность; такъ какъ, по крайней мѣрѣ по моему мнѣнію, въ этомъ именно исполненіи воли Отца и состоитъ покорность Христова". Въ томъ же самомъ смыслѣ св. Григорій объясняетъ воззваніе Спасителя на крестѣ: „*Боже, Боже Мой, вонми Ми, вскую*

---

[1]) Orat. XXX, n. 4, c. 108.

оставилъ Мя еси (Матѳ. XXVII, 46), которое аріане толковали также въ смыслѣ своей теоріи. Не Самъ Онъ—говоритъ Богословъ—оставленъ Отцемъ или собственнымъ Божествомъ, которое, какъ думаютъ нѣкоторые, убоялось будто бы страданія, и потому скрылось отъ Страдальца; но въ Лицѣ своемъ Онъ изображаетъ насъ: мы были прежде оставлены и отвергнуты, а теперь восприняты и спасены страданіями Безстрастнаго [1])". Точно такимъ же образомъ св. Григорій объясняетъ и то, что Христосъ *навыче послушанію отъ сихъ, яже пострада*, а также—Его вопль, слезы, молитву и т. п. (Евр, V, 7. 8). Все это—говоритъ онъ—совершается и чудеснымъ образомъ совмѣщается (во Христѣ) отъ нашего лица [2])".

Противъ православнаго ученія о равенствѣ и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ аріане и евноміане выставляли еще мѣста св. Писанія, въ которыхъ Богъ Отецъ называется *бóльшимъ* (Іоан. XIV, 28) и *Богомъ Сына* (Іоан. XX, 17). Но ни то, ни другое выраженіе, по мнѣнію св. Григорія, нисколько не противорѣчитъ православному ученію о равенствѣ Сына Божія съ Отцемъ. Выраженіе *болій*, по его словамъ, имѣло бы еще нѣкоторую силу въ устахъ еретиковъ, если бы рядомъ съ нимъ въ Писаніи не встрѣчалось выраженіе *равенъ* (Іоан. V, 18—21); но теперь, когда въ Писаніи употребляются оба эти выраженія, еретики совершенно обезоруживаются; потому что „невозможно, чтобы одно и то же въ отношеніи къ одному и тому же и въ одинаковомъ отношеніи было и *больше* и *равно*". Одно выраженіе въ отношеніи ко Христу не уничтожаетъ собою другаго. Такъ какъ Христосъ совмѣщаетъ въ Себѣ двѣ природы (*διπλοῦς ἦν*), то *болій*, безъ всякаго сомнѣнія, относится къ

---

[1]) Ibid., n. 5, c. 108—109.
[2]) Ibid., n. 6., c. 109.

Его человѣческой природѣ, потому что Богъ Отецъ въ отношеніи къ послѣдней, дѣйствительно, больше Сына. Но это объясненіе, вѣрное само въ себѣ, по мнѣнію св. Григорія, еще не такъ важно, такъ какъ нѣтъ ничего удивительнаго, если Богъ больше человѣка. Гораздо важнѣе, по его мнѣнію, другое объясненіе, по которому Богъ Отецъ называется бо́льшимъ Сына потому, что Онъ—Начало Его". Такимъ образомъ, равенство Отца съ Сыномъ св. Писаніе указываетъ въ отношеніи къ Ихъ общей божеской природѣ, а превосходство—въ отношеніи къ происхожденію Сына [1]). Что же касается имени „Богъ", которое въ Писаніи дается Отцу въ отношеніи Его къ Сыну, то св. Григорій относительно этого замѣчаетъ, что „Отецъ называется Богомъ не Слова, но видимаго, (то есть не въ отношеніи къ Божеству І. Христа, а въ отношеніи къ Его человѣчеству), потому что Онъ не можетъ быть Богомъ Того, кто Самъ въ собственномъ смыслѣ Богъ; равнымъ образомъ Онъ называется и Отцемъ не видимаго, но Слова. Такъ какъ въ І. Христѣ—говоритъ онъ—два естества, то въ отношеніи къ нимъ употребляются и различныя имена; „Богъ" и „Отецъ" употребляются въ отношеніи къ І. Христу отчасти въ собственномъ, а отчасти въ несобственномъ смыслѣ, подобно тому, какъ и въ отношеніи къ намъ имя „Богъ" употребляется въ собственномъ, а имя „Отецъ" въ несобственномъ смыслѣ [2])". Точно также, когда въ Писаніи говорится, что Сынъ принимаетъ отъ Отца жизнь, или судъ (Іоан. V, 26. 27), или наслѣдіе народовъ (Пс. II, 8), или власть *всякія плоти*, или славу, или учениковъ (Іоан. XVII, 2. 6. 22) и т. п., то все это, по мнѣнію св. Григорія, относится къ человѣчеству І. Христа. „Впрочемъ", замѣчаетъ онъ, „не будетъ никакой несообразности,

---

[1]) Ibid., n. 7, c. 112.
[2]) Ibid., n. 8, c. 113.

если припишешь и Божеству, потому что припишешь не какъ пріобрѣтенное впослѣдствіи, но какъ отъ начала Ему принадлежавшее, притомъ по природѣ, а не по благодати [1])".

Изъ послѣдняго объясненія св. Григорія уже сама собою открывается несостоятельность мнѣнія еретиковъ и относительно ограниченности Сына Божія, —мнѣнія, основываемаго ими на словахъ Писанія: *не можетъ Сынъ творити о Себѣ ничесоже, аще не еже видитъ Отца творяща* (Іоан. V, 19). Выраженія: *можетъ* и *не можетъ*, по его мнѣнію, употребляются въ различномъ смыслѣ. Такъ, одно бываетъ невозможнымъ не безусловно, а только въ отношеніи къ извѣстному времени или состоянію; напр., когда мы говоримъ, что дитя не можетъ бороться, то отсюда еще не слѣдуетъ, что оно не въ состояніи будетъ бороться никогда. Другое бываетъ невозможнымъ въ бо́льшей части случаевъ; напр., *не можетъ градъ укрытися верху гору стоя́й* (Матѳ. V, 14); однакожъ, онъ можетъ и укрыться, если будетъ заслоненъ еще бо́льшею горою. Иное невозможно по несообразности или неприличію; напр., по словамъ Спасителя, *не могутъ сынове брачніи поститися елико время съ ними женихъ* (Матѳ. IX, 15; Марк. XI, 5. 6.). Далѣе, невозможность бываетъ по безполезности или недостатку воли; такъ, однажды Господь не могъ сотворить ни одного чуда по невѣрію людей (Матѳ. XIII, 58; Марк. XI, 5. 6), или, согласно съ словами Спасителя, невозможно говорить доброе, будучи злымъ (Матѳ. XII, 34). Въ другихъ мѣстахъ выражается невозможное по природѣ и возможное только по всемогуществу Божію; напр., невозможно одному человѣку *родитися второе* (Іоан. III, 4.), хотя это и возможно, если будетъ угодно Богу. Наконецъ, есть нѣчто и совершенно невозможное и немыслимое. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ,

---

[1]) Ibid., п. 9, с. 113.

по объясненію св. Григорія, говорится, что Сынъ не можетъ творить ничего такого, чего не творитъ Отецъ. „Какъ мы считаемъ невозможнымъ“, говоритъ онъ, „чтобы Богъ былъ злымъ или чтобы Онъ не существовалъ,—это свидѣтельствовало бы не о силѣ, а о безсиліи въ Богѣ,—такъ невозможно и ни съ чѣмъ несообразно и то, чтобы Сынъ творилъ что—либо такое, чего не творитъ Отецъ; потому что все, что̀ имѣетъ Отецъ, принадлежитъ и Сыну, и, наоборотъ, что̀ принадлежитъ Сыну, принадлежитъ и Отцу: у Нихъ все общее, даже самое бытіе у Нихъ общее и одинаковое, хотя Сынъ и получилъ свое бытіе отъ Отца“. Слова же: „Сынъ такъ и творитъ, какъ видитъ творящимъ Отца“, по мнѣнію Богослова, не значатъ того, чтоСынъ творитъ все въ подражаніе Отцу, рабски слѣдуя тому, что̀ сотворено Имъ, а то, что „Онъ творитъ все по одинаковой власти и единосущію съ Отцемъ, съ полнымъ сознаніемъ и свободою [1])“. Въ такомъ же точно смыслѣ, по ученію св. Назіанзина, нужно понимать и слова Спасителя: *снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Іоан. VI, 38),—слова, понимаемыя еретиками превратно и вопреки православному ученію о равенствѣ Сына Отцу. „Это сказано“, говоритъ онъ, „не потому, что собственная воля Сына дѣйствительно отлична отъ воли Отца, но потому, что такой воли нѣтъ; а смыслъ этихъ словъ таковъ: „*не да творю волю Мою*, потому что у Меня нѣтъ воли, отдѣльной отъ Твоей воли, а есть только воля общая и Мнѣ и Тебѣ“ [2])“.

Относительно мѣстъ св. Писанія: *да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога* (Іоан. XVII, 3) и *никтоже благъ, токмо единъ Богъ* (Лук. XVIII, 19), приводимыхъ аріанами и евноміанами въ доказательство принадлежности божества

[1]) Ibid., n. 10 et 11, c. 113 et seqq.
[2]) Ibid., n. 12, c. 117 et 120

исключительно одному Богу Отцу, св. Григорій замѣчаетъ, что первыя слова выражаютъ отличіе истиннаго Бога отъ боговъ ложныхъ, иначе, если бы они противополагались Христу, не было бы прибавлено далѣе: *и его же послалъ еси Іисусъ Христа*; а вторыя—сказаны въ опроверженіе ошибки вопрошавшаго законника, который признавалъ благость во Христѣ, какъ *человѣкѣ* [1]). Такимъ образомъ, ни въ томъ ни въ другомъ мѣстѣ не отрицается божеское достоинство Сына Божія. Признанію въ Немъ божества—замѣчаетъ тутъ же Богословъ—нисколько не противорѣчитъ и то, что Онъ представляется въ Писаніи ходатаемъ за людей предъ Богомъ (Евр. VII, 25). Его ходатайство или посредничество за насъ предъ Богомъ есть дѣйствіе Его, какъ Богочеловѣка; притомъ ходатайство это нужно понимать „не въ томъ смыслѣ, что Сынъ рабски унижается за насъ предъ Отцемъ, но въ томъ, что Онъ, пострадавъ за насъ, какъ человѣкъ, побуждаетъ этимъ насъ къ терпѣнію, какъ Слово и Совѣтникъ [2])“.

Наконецъ, въ доказательство противъ православнаго догмата о равенствѣ и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ аріане и евноміане указывали на незнаніе Его о наступленіи дня всеобщаго суда (Марк. XIII, 32). Но на это св. Григорій отвѣчаетъ, что „Сынъ, какъ Богъ, безъ сомнѣнія, знаетъ объ этомъ днѣ, но Онъ приписываетъ незнаніе Себѣ, какъ человѣку“. Мысль эту св. Богословъ доказываетъ, между прочимъ, тѣмъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ слово *Сынъ* употреблено безотносительно т. е. безъ указанія чей именно Онъ Сынъ, въ силу чего здѣсь можно разумѣть Его, именно какъ человѣка. Не ограничиваясь однимъ этимъ объясненіемъ, св. отецъ предлагаетъ еще другое. „Какъ все прочее, такъ и знаніе важнѣйшихъ тайнъ“, говоритъ онъ, „нужно отно-

---

[1]) Ibid., n. 13, c. 120—121.
[2]) Ibid, n. 14, c. 121.

сить къ Причинѣ изъ почтенія къ Родителю". Не отвергаетъ онъ и объясненія тѣхъ, которые читаютъ это мѣсто такъ: „и Сынъ не почему—либо другому знаетъ день или часъ, какъ только потому, что знаетъ Отецъ", такъ какъ отсюда съ необходимостію слѣдуетъ заключеніе, что день судный никому неизвѣстенъ и непостижимъ, кромѣ первой Причины [1])".

Такимъ образомъ, первая половина задачи по отношенію къ вопросу о Сынѣ Божіемъ была блистательно выполнена св. Григоріемъ. Всѣ нападенія еретиковъ на православный догматъ были имъ отражены; всѣ возраженія, выставленныя ими противъ него, оказались ничтожными. Ихъ діалектика, къ которой они прибѣгли для того, чтобы нагло насмѣяться надъ православнымъ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, какъ доказалъ св. Богословъ, есть не что иное, какъ пустословіе и плодъ низкихъ и грубыхъ ихъ представленій о Божествѣ и Его внутреннихъ отношеніяхъ. Ихъ библейскія доказательства, какъ вытекающія изъ ложнаго смѣшенія и неумѣнья отличить въ Лицѣ I. Христа божескую природу отъ человѣческой, также не имѣютъ никакого значенія. Тѣ и другія доказательства одинаково обличаютъ нелѣпую мысль, положенную еретиками въ основаніе ихъ системы, и чудовищные выводы послѣдней. Послѣ этого, естественно, возникаетъ вопросъ: въ чемъ же состоитъ истинное ученіе о Сынѣ Божіемъ? Какъ мыслить о второмъ Лицѣ Св. Троицы и какъ представлять Его отношенія къ Богу Отцу? Это составляло вторую половину задачи по отношенію къ догмату о

---

[1]) Ibid., n. 15, c. 124.—Почти всѣ приведенныя мѣста св. Писанія, выставляемыя аріанами противъ православнаго догмата о Сынѣ Божіемъ, разбираются и св. Аѳанасіемъ и объясняются въ томъ же смыслѣ, въ какомъ объясняетъ ихъ и нашъ Богословъ. *V. S. Athanas*. Contr. Arian. or. III, cap. 27—58; Epist. ad Serap.; De incarnat. Verbi et contr. Arian.

Сынѣ Божіемъ. Рѣшеніе поставленныхъ вопросовъ или, что то же, положительное ученіе о Сынѣ Божіемъ собственно и было предметомъ всеобщаго вниманія и интереса христіанскаго общества четвертаго вѣка. Оно служило главнымъ основаніемъ всѣхъ догматическихъ споровъ и движеній тогдашняго Востока. Изложеніе и ясное раскрытіе положительнаго ученія о второмъ Лицѣ Св. Троицы, поэтому, составляло главнѣйшую задачу церковныхъ учителей. Св. Григорій Богословъ взялъ на себя и эту задачу и выполнилъ ее съ такимъ успѣхомъ, какого только возможно ожидать отъ богослова IV вѣка.

Положительное ученіе св. Григорія о Сынѣ Божіемъ открывается изъ его полемики съ аріанами и евноміанами; такъ какъ, опровергая своихъ противниковъ на основаніи слова Божія и здравыхъ соображеній разума, онъ, по необходимости, долженъ былъ въ то же время высказывать по поводу тѣхъ или другихъ вопросовъ и православныя воззрѣнія. Но, независимо отъ этого, св. Богословъ раскрываетъ и доказываетъ православный догматъ въ очень многихъ и другихъ мѣстахъ своихъ произведеній [1]). Въ сущности все ученіе его о Сынѣ Божіемъ сводится къ слѣдующимъ основнымъ истинамъ.

Сынъ Божій, Логосъ, есть такой же истинный Богъ, какъ и Богъ Отецъ. Эту истину св. Григорій основываетъ, прежде всего, на словахъ евангелиста Іоанна (I, 1): и *Богъ бѣ Слово,* гдѣ Слову (субъекту) дается (предикатъ) Богъ

---

[1]) Послѣ ученія о Св. Троицѣ вообще св. Григорій едва-ли говоритъ такъ часто и столь много о другомъ какомъ-либо предметѣ христіанскаго богословія, какъ именно о Лицѣ Сына Божія. Трудно собрать и привести въ систему всѣ мѣста и выраженія его въ данномъ отношеніи, хотя, съ другой стороны, въ виду полнѣйшаго сходства и согласія ихъ между собою, едва-ли это и можетъ представляться необходимымъ.

(*καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος* [1])), а потомъ—на многочисленныхъ наименованіяхъ, какія приписываются въ св. Писаніи Сыну Божію и которыя могутъ принадлежать только одному Богу [2]). Какъ *Слово*, (Іоан. I, 1), *Сила и Премудрость Божія* (1 Кор. I, 24), Сынъ Божій, по ученію св. Назіанзина, пребываетъ съ Богомъ Отцемъ отъ вѣчности, потому что Богъ никогда не существовалъ безъ слова, премудрости и силы [3]). Отсюда Сынъ Божій есть Богъ *отъ вѣчности*, а не пріобрѣлъ божеское достоинство впослѣдствіи; Онъ—Тотъ, который, по выраженію св. Богослова—тайновидца, *бѣ, и Сый, и грядый* (Апок. I, 4. 8). Его Самъ Отецъ называетъ Богомъ (Іоан. VI, 27), и св. Писаніе представляетъ безчисленное множество доказательствъ Его божества [4]). Если же Сынъ Божій есть дѣйствительный и вѣчный Богъ, то, спрашивается, откуда у Него божество: въ Немъ ли Самомъ оно заключается, или Онъ получилъ его отъ кого другаго? Этотъ вопросъ находитъ себѣ рѣшеніе въ ученіи св. Григорія Богослова о предвѣчномъ рожденіи Сына Божія отъ Отца.

Сынъ Божій предвѣчно раждается отъ Отца. Самое понятіе „сынъ" заключаетъ въ себѣ понятіе объ извѣстныхъ отношеніяхъ субъекта съ этимъ именемъ къ другому: оно ука-

---

1) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXIX, n. 17, c. 96.

2) Ibid.

3) Ibid., n. 17, c. 97: *οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἄλογος ἦν... οὐδὲ ην, ὅτε οὐκ ἀληθὴς, ἢ ἄσοφος, ἢ ἀδύνατος.*

4) Ibid. Всѣ эти доказательства, съ которыми мы уже встрѣчались при разсмотрѣніи полемики св. Григорія съ аріанами, приводятся имъ въ его «третьемъ и четвертомъ словахъ о богословіи» (edit. Mign. Orr. XXIX et XXX). Здѣсь,—между прочимъ, нельзя не замѣтить,—на ряду съ другими доказательствами св. Григорій приводитъ одно мѣсто изъ неканонической книги пророка Варуха (III, 36. 38): *сей Богъ твой, не вмѣнится онъ къ Нему... по семъ на земли явися, и съ человѣки поживе*,—относя эти пророческія слова именно къ Богу Сыну (Or. XXX, n. 13, c. 121).

зываетъ на происхожденіе или рожденіе одного субъекта отъ другаго. По отношенію къ Логосу это наименованіе должно выражать Его отношеніе къ Богу Отцу; оно, именно, указываетъ на происхожденіе или рожденіе Логоса отъ Отца. А такъ какъ Богъ Отецъ никогда не существовалъ безъ мудрости или слова (*λόγος*), и Логосъ, по Божеству своему, имѣетъ вѣчное бытіе, то отсюда само собою слѣдуетъ Ему приписать и вѣчное рожденіе, „ибо здѣсь (т. е. въ рожденіи Бога—Сына) рожденіе сливается съ бытіемъ, и оно *исперва*“ (Іоан. I, 1) [1]). Такимъ образомъ, Логосъ, Сынъ Божій, предвѣчно раждается отъ Бога Отца. И эту истину, подобно предъидущей, св. Григорій основываетъ на многочисленныхъ свидѣтельствахъ св. Писанія, изъ которыхъ онъ приводитъ въ особенности слова ап. Павла (Евр. 1, 5 и слѣд.): *Сынъ мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя*, взятыя послѣднимъ изъ ветхозавѣтныхъ псалмовъ (Псал. II, 7; CIX, 3); а также—слова изъ книги Притчей (VIII, 25): *прежде всѣхъ холмовъ раждаетъ Мя* и др. [2]). Какъ предвѣчно раждающійся отъ Отца, Сынъ Божій,—учитъ далѣе Богословъ,—по своему отношенію къ Богу Отцу, стоитъ безконечно выше всѣхъ тварей. Твари, не исключая и ангеловъ, не могутъ считаться *рождеными* отъ Отца, и имъ не принадлежитъ поклоненіе (Евр. I, 4—6); а Его Самъ Богъ Отецъ называетъ своимъ Сыномъ, и ангелы, въ сравненіи съ Нимъ, только слуги Его (ст. 4—8). Онъ—*истинный* (1 Іоан. V, 20), *собственный* (Рим. VIII, 32) *единородный Сынъ* (Іоан. I, 14), *сущій въ лонѣ Отца* (ст. 18).

---

[1]) Or. XXIX, n. 9, c. 85: *ἐνταῦθα δὲ σύνδρομον τῷ εἶναι τὸ γεγεννῆσθαι καὶ ἀπ᾽ ἀρχῆς*. Весь этотъ аргументъ выраженъ св. Григоріемъ въ его разсмотрѣнной уже нами полемикѣ съ евноміанами по поводу возраженій послѣднихъ противъ православнаго ученія о рожденіи Сына Божія отъ Отца.

[2]) Orr. XXIX et XXX.

Рожденный отъ начала (*ἀπ᾽ ἀρχῆς γεγεννημένος*), Онъ, по безначальному рожденію, имѣетъ и славу свою [1]), вслѣдствіе чего Ему принадлежитъ и истинное словословіе (Іоан. V, 23) [2]). Какъ же представлять самое рожденіе Сына Божія отъ Отца? Это, по мнѣнію св. Богослова, высочайшая и непостижимѣйшая божественная тайна, проникнуть въ которую не можетъ не только человѣкъ, но и ангелы. Если для насъ непостижимо въ сущности рожденіе человѣческое, то, безъ сомнѣнія, еще непостижимѣе должно быть рожденіе божеское,—„непостижимѣе настолько, насколько Богъ непостижимъ въ сравненіи съ человѣкомъ" [3]). Поэтому, „Божіе рожденіе", по словамъ св. Григорія, „лучше почтить молчаніемъ, нежели мудрствовать о немъ, такъ какъ послѣднее не безопасно" [4]). Можно при этомъ имѣть въ виду развѣ только одно: „чтобы представить нѣчто достойное божескаго рожденія, надобно удалить изъ него всякія теченія, дѣленія, сѣченія и вообще все свойственное рожденію естественному, тѣлесному" [5]). Тѣмъ не менѣе, въ предотвращеніе всякихъ ложныхъ и опасныхъ мудрствованій относительно этой высочайшей божественной тайны, св. Богословъ съ своей стороны рѣшается предложить нѣкоторыя объясненія, насколько это доступно человѣческому уму, водимому Ду-

---

[1]) Carm. dogm. II, de Filio, vv. 6—10, col. 402 (t. XXXVII):

ὁ Πατρὸς
Ἐκπεφυὼς μεγάλοιο Θεοῦ λόγος· ἄχρονος Υἱὸς
Εἰκὼν ἀρχετύποιο, φύσις γεννήτορος ἴση.
Πατρὸς γὰρ κλέος ἐστὶ παῖς μέγας ἐκ δὲ φαάνθη,
Ὡς μόνος οἶδε Πατὴρ τε καὶ ὅς Πατρὸς ἐξεφαάνθη.

[2]) Orat. XVII, in fin.; or. XXIV, in fin; or. XXIX.

[3]) Orat. XXIX, n. 8, c. 84: *ὅσῳ γὰρ Θεὸς ἀνθρώπου δυστεκμαρτότερος, τοσούτῳ καὶ τῆς σῆς γεννήσεως ἀληπτοτέρα ἡ ἄνω γέννησις.*

[4]) Ibid.: *γέννησις σιωπῇ τιμάσθω... καὶ μηδὲ τότε φιλοσοφήσῃς Θεοῦ γέννησιν· οὐ γὰρ ἀσφαλές.*

[5]) Ibid.: *κατάβαλέ σου τὰς ῥεύσεις, καὶ τὰς διαιρέσεις, καὶ τὰς τομὰς, καὶ τὸ ὡς περὶ σώματος διανοεῖσθαι τῆς ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τάχα ἂν ἄξιόν τι διανοηθείης Θεοῦ γεννήσεως.*

хомъ Божіимъ. Хотя—говоритъ онъ—различаютъ рожденій много,—такъ, наприм., „отъ однородныхъ раждаются однородныя, отъ разнородныхъ разнородныя, отъ разнородныхъ однородныя и отъ однородныхъ разнородныя“ [1]), но всякому извѣстно, что истинное и въ собственномъ смыслѣ рожденіе есть только одно, именно—первый изъ указанныхъ его видовъ [2]). Богу, какъ Отцу высочайшему и всесовершеннѣйшему, конечно, необходимо приписать истинное и совершеннѣйшее рожденіе. Если же Богу Отцу принадлежитъ истинное и Ему одному только свойственное (ἰδιοτρόπως) рожденіе, если Онъ раждаетъ истиннаго, собственнаго, единороднаго, не усыновленнаго, а природнаго (οὐ θέσει, ἀλλὰ φύσει Υἱὸν) и безконечнаго Сына, то Рожденный долженъ быть одинаковаго существа съ Отцемъ и изъ Его существа (ἐξ οὐσίας τοῦ Πατρὸς) [3]).

Такимъ образомъ, *Сынъ Божій единосущенъ* (ὁμοούσιος) *Отцу*. Это — третья основная истина, какая заключается, по словамъ св. Григорія, въ православномъ ученіи о Сынѣ Божіемъ. Слово *единосущный* (ὁμοούσιος) буквально не встрѣчается въ св. Писаніи, но оно дѣйствительно заключается въ немъ (πράγματι ἔγγραφον): оно съ несомнѣнностію вытекаетъ изъ словъ, употребленныхъ въ Писаніи [4]). Но если Сынъ, произшедшій изъ существа Отца посредствомъ истиннаго и совершеннѣйшаго рожденія, единосущенъ Ему и есть такой же Богъ, какъ и Отецъ, то

1) Orat. XXXI, n. 10, c. 144.

2) *Илія Критскій*, между прочимъ, рожденіе въ собственномъ смыслѣ опредѣляетъ такимъ образомъ: generatio proprie est, cum ex gignentis essentia id quod gignitur, genitori quantum ad essentiam simile producitur. Comm. in or. I. Naz. Opp. t. II, B, p. 80. Такимъ образомъ, рожденіе въ собственномъ смыслѣ отличается отъ того, что̀ называется effectio, creatio, procreatio. (V. *Hergenröther's* op. cit., S. 139. Anm. 23).

3) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXIX, n. 12, c. 89.

4) Ibid. et orat. XXXI, n. 24, c. 160.

отсюда уже само собою понятно, что Онъ не есть существо, сотворенное изъ ничего (ἐξ οὐκ ὄντων), какъ нечестиво утверждали еретики, но, напротивъ, Онъ—Самъ Творецъ всего (Ис. IX, 6; Іоан. I, 2; Евр. I, 4). Что же касается самаго рожденія, чрезъ которое Сынъ отъ вѣчности получаетъ бытіе отъ Отца, то оно, какъ актъ божественный и сверхъестественный, по ученію св. Назіанзина, въ сущности для насъ непостижимо. Въ этомъ отношеніи намъ извѣстно только то, что Сынъ *родился*. А какъ?—Это знаютъ только родившій Отецъ и рожденный Сынъ“ [1]). Но если при этомъ Рожденный по своему существу тождественъ съ Родившимъ, то самое божественное рожденіе состоитъ въ реальномъ, полномъ и совершеннѣйшемъ сообщеніи Сыну божественнаго существа, какимъ обладаетъ Отецъ (Матѳ. XI, 27; XXVIII, 28; Іоан. XVII, 2; XIII, 3; XVI, 15...). На этомъ основаніи говорится, что Сынъ „получаетъ“ (λαμβάνει) отъ Отца; Онъ—Свѣтъ отъ Свѣта. Но въ этомъ божественномъ актѣ рожденія не могутъ имѣть мѣста никакія конечныя представленія. Отецъ, по словамъ св. Іоанна Богослова, сообщаетъ Сыну свое божество [2]) *не въ мѣру*, т. е. безконечно; ибо Отецъ любитъ Сына и все предалъ въ руки Его (Іоан. III, 34. 35). Такимъ образомъ, рожденіе есть внутренній божественный актъ, вслѣдствіе котораго Сынъ обладаетъ однимъ общимъ съ Отцемъ божескимъ существомъ [3]).

Но, будучи одной природы и одного божества съ Отцемъ, Сынъ Божій, по ученію св. Григорія Богослова, не одно и

---

[1]) Orat. XXIX, n. 13, c. 89: *μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται. Τὸ δὲ πῶς; ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατὴρ, καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός.*

[2]) Въ Евангеліи собственно сказано: *не въ мѣру бо Богъ даетъ Духа* (Іоан. III, 34); но у св. Іоанна Богослова нерѣдко Духъ (*Πνεῦμα*) употребляется въ смыслѣ Божества (*θεότης*). Cf. *Ios. Hergenröther's* Die Lehre von der göttlich. Dreieinigkeit nach dem heilig. Gregor. von Naz. d. Theol., S. 140, Anm. 28.

[3]) *Jos. Hergenröther.* Op. cit., S. 140.

то же съ Нимъ Лице. Онъ не есть только другое названіе одного и того же Отца, какъ утверждали нѣкоторые еретики (савелліане), но Онъ имѣетъ личное и самостоятельное бытіе: *Сынъ Божій такое же божественное Лице, какъ Богъ Отецъ и Богъ Духъ Святый.* Это также одна изъ существенныхъ истинъ въ православномъ догматѣ о Сынѣ Божіемъ, раскрываемыхъ нашимъ Богословомъ. Она вытекаетъ, прежде всего, изъ реальности божественнаго акта рожденія. Отецъ раждаетъ Сына, Сынъ раждается отъ Отца: очевидно, Родившій не то же, что Рожденный, и Рожденный не то же, что Родившій; но Тотъ и Другой—двѣ реально различныя божественныя Ѵпостаси. Въ Писаніи, по словамъ Богослова, Сынъ Божій также всюду отличается отъ другихъ Лицъ Св. Троицы. Ему приписывается дѣйствительное бытіе *въ началѣ* (Іоан. I, 1), прежде творенія міра (XVII, 5); Онъ отъ вѣчности пребывалъ во всей своей славѣ у Бога Отца (πρὸς τὸν Θεὸν), какъ Богъ (ἦν Θεός, Іоан. I, 1). Онъ вмѣстѣ съ Отцемъ творилъ міръ (Іоан. I, 10. 11) и потомъ открылъ ему свою славу, какъ славу Единороднаго отъ Отца. Но, какъ Единородный (Іоан. I, 18), Онъ одинъ только у Отца, единственный и единственнымъ образомъ истинный Сынъ Божій, сущій въ лонѣ Отца и исповѣдавшій Его (ibid). Какъ Сынъ Отца, Онъ не есть Самый Отецъ невидимый, но другой, Образъ (εἰκών) Невидимаго, Образъ (χαρακτήρ) Ѵпостаси Его (Евр. I, 3). Съ другой стороны, и Отецъ—не Сынъ, но Лице отличное отъ Него. Такимъ образомъ, оба Они, по изображенію Писанія, двѣ реально различныя и самостоятельныя Ѵпостаси [1]).

---

[1]) Это ученіе св. Григорія Богослова о личномъ бытіи Сына Божія раскрывается во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ говоритъ вообще о трехъ Ѵпостасяхъ Св. Троицы, и въ особенности въ его «двухъ словахъ о Сынѣ» (Orr. XXIX et XXX).

Опровергнувъ всѣ возраженія противниковъ божества и единосущія Сына Божія съ Отцемъ и показавъ при этомъ свое истинное ученіе, св. Григорій Богословъ, въ заключеніе своей рѣчи о Сынѣ Божіемъ, находитъ нужнымъ указать имена, какія даются Ему въ св. Писаніи, и объяснить значеніе каждаго изъ нихъ [1]). Одни изъ этихъ именъ прямо указываютъ на божество Сына Божія, а другія указываютъ на Его воплощеніе и искупительную дѣятельность. Главное имя, какое дается Ему въ св. Писаніи, это—*Сынъ* (ὁ Υἱός). Онъ называется такъ потому, что тождественъ съ Отцемъ по существу и, происходя отъ Него посредствомъ рожденія, въ то же время отличается отъ Него по личному бытію. Далѣе, Онъ называется *Единороднымъ* (Іоан. 1, 18), потому что Онъ не только единственный Сынъ Единаго, но и Сынъ, рожденный отъ Отца единственнымъ, свойственнымъ только Божеству образомъ (μονοτρόπως). Онъ – *Слово* (λόγος, Іоан. I, 1), потому что такъ относится къ Отцу, какъ слово къ уму, не только по безстрастному рожденію, но и по единству съ Отцемъ; также—потому, что выражаетъ Его, какъ слово выражаетъ мысль; можно сказать – еще и потому, что относится къ Отцу, какъ опредѣленіе къ опредѣляемому (ибо опредѣленіе называется словомъ); наконецъ, не будетъ ошибки, если скажемъ, что Онъ называется *Словомъ*, какъ присущій всему бытію. Но какъ ни многозначуще понятіе „слова", однакожъ, оно далеко не выражаетъ всего божественнаго Слова. Сынъ Божій называется, далѣе, *Премудростію* (1 Кор. I, 24), какъ знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ;—*Силою* (ibid.), какъ охранитель тварей и податель силъ къ продолженію бытія. Онъ называется *Истиною* (Іоан. XIV, 6), какъ единственное, а не множественное по естеству (потому что истина только одна, а ложь различна), или, какъ чистая печать и истинный об-

---

[1]) Orat. XXX, n. 16, c. 125.

разъ Отца;—*Образомъ* (Прем. VII, 26; 2 Кор. IV, 4; Колос. I, 15), какъ единосущный Отцу, отблескъ славы и выраженіе Vпостаси Отца (Евр. I, 3). Онъ—*Свѣтъ* (Іоан. I, 4, 9; VIII, 12), какъ освѣщеніе душъ, очищенныхъ въ словѣ и жизни;—*Жизнь* (Іоан. I, 4; XIV, 6), потому что Онъ свѣтъ и основаніе бытія всякой разумной природы;—*Правда* (1 Кор. I, 30), потому что справедливо и по заслугамъ, и по тѣлу и по душѣ воздаетъ тѣмъ, которые были подъ закономъ, и тѣмъ, которые находятся подъ благодатію. Онъ—*Освященіе* (1 Кор. I, 30), какъ чистота, чтобы Чистѣйшее вмѣщалось въ чистотѣ;—*Избавленіе* (1 Кор. I, 30), какъ освобождающій насъ отъ грѣха;—*Воскрешеніе* (1 Іоан. XI, 25), какъ переселяющій насъ изъ этой жизни и дарующій жизнь умерщвленнымъ грѣхомъ [1]). Всѣ эти возвышенныя наименованія Сына Божія принадлежатъ Ему, какъ Богу. Изъ именъ же, принадлежащихъ собственно воспринятому Имъ человѣчеству, св. Григорій находитъ въ Писаніи и объясняетъ слѣдующія. Сынъ Божій называется иногда просто *Человѣкомъ* (1 Тим. II, 5), потому что, по своей необъятности, будучи невмѣстимымъ для тѣлеснаго естества, Онъ не только содѣлался вмѣстимымъ въ тѣло, но и освятилъ Собою всего человѣка, сдѣлавшись за всѣхъ всѣмъ, что̀ составляетъ насъ, кромѣ грѣха. Далѣе, Онъ часто Самъ называлъ Себя *Сыномъ человѣческимъ* (Матѳ. VIII, 20; XXV, 31; Марк. II, 10; X, 45; Іоан. III, 18)—„и чрезъ Адама, какъ праотца, и чрезъ Дѣву, какъ матерь, и по закону и сверхъ законовъ рожденія“. Ему дается наименованіе *Христа* или Помазанника, по Божеству, „потому что“, объясняетъ Богословъ, „самое помазаніе освящаетъ человѣчество не дѣйствіемъ своимъ, какъ въ другихъ помазанникахъ, но всецѣлымъ присутствіемъ Помазующаго; вслѣдствіе этого-то помазанія Помазующій называется человѣ-

---

[1]) Orat. XXX, n. 20, c. 128—132.

комъ, а помазуемое дѣлается Богомъ. Какъ возводящій насъ чрезъ Себя на небо, Христосъ называется иногда *Путемъ* (Іоан. XIV, 6), *Дверью* (Іоан, X, 9). Онъ—*Пастырь* (Іоан. X, 11), какъ пасущій и воспитывающій насъ къ будущей вѣчной жизни;—*Агнецъ* (1 Петр. I, 19), какъ совершенная жертва; —*Архіерей* (Евр. IV. 14), какъ открывающій намъ доступъ на небо. Наконецъ, Онъ называется *Мелхиседекомъ* (Евр. VII, 3), какъ рожденный безъ матери, по природѣ высшей нашей, и безъ отца, по природѣ нашей, какъ не имѣющій родословія по рожденію небесному [1]).

Съ такою подробностію и основательностію раскрывалъ и доказывалъ св. Григорій православный догматъ о Сынѣ Божіемъ. Разрушивъ всѣ хитросплетенія еретиковъ, направленныя противъ него, и представивъ его въ чистомъ и полномъ видѣ, онъ, какъ видно, старался утвердить его на самыхъ прочныхъ и незыблемыхъ основаніяхъ. Не довольствуясь здравыми философскими соображеніями, предъ которыми еретическія теоріи казались, по его собственному выраженію, „зданіями на пескѣ", а ихъ возраженія „дѣтскими вопросами"[2]),

---

[1]) Ibid., n. 21, c. 132.—Въ одномъ изъ своихъ словъ (or. II, n. 98, c. 500) св. Григорій перечисляетъ до 33-хъ именъ, употребляемыхъ въ св. Писаніи по отношенію къ Сыну Божію. Какъ особенныя между ними, можно указать здѣсь слѣдующія: *Паръ* и *Изліяніе* (*Ἀτμὶς καὶ Ἀποῤῥοία*, Прем. VII, 25), *Творецъ* (*Κτίστης*, Іоан. I, 2; Псал. XXXII, 6; Евр. I, 2), *Царъ* (Матѳ. XXV, 34,40), *Глава* (1 Кор. XI, 3; Ефес. I, 22; V, 23; Кол. I, 18), *Учитель* (Матѳ. XXVI, 18; Марк., IV 38), *Путь* (Іоан. XIV, 6), *Дверь* (Іоан. X, 7, 10), *Основеніе* (1 Кор. III, 11), *Каменъ* (1 Кор. X, 4), *Освященіе и Избавленіе* (1 Кор. I. 30), *Миръ* (Еф. II, 17), *Пастырь* (Іоан. X, 11. 14), *Господъ славы* (1 Кор. II, 8), *великій Богъ* (Тит. II, 13), *Рабъ* (Филип. II, 7), *Агнецъ Божій* (Іоан. I, 29. 36), *Жертва* (Евр. VII, 27), *Перворожденъ всея твари* (Кол. I, 15), *Перворожденъ изъ мертвыхъ* (1 Кор. XV, 20. 23; Кол. I, 18), *Хлѣбъ животный и Хлѣбъ небесный* (Іоан. VI, 35. 48...), *Еммануилъ* (Матѳ. I, 23, Ис. VII, 14), *Начало и Конецъ*, А и Ω (Апок. I, 5. 8...) и т. д.

[2]) Orat. XXIX, n. 9, c. 85.

св. Богословъ приводитъ въ доказательство каждой истины своего ученія такую огромную массу свидѣтельствъ св. Писанія, при которой всякій можетъ видѣть, что его ученіе есть ученіе св. Писанія. Столь серьезное вниманіе его къ православному догмату о Сынѣ Божіемъ легко, конечно, объясняется его глубокимъ сознаніемъ существенной важности этого догмата, какъ по отношенію къ христіанскому ученію о Св. Троицѣ,—безъ него послѣднее не мыслимо,—такъ и по отношенію ко всей системѣ христіанскаго вѣроученія, утверждающейся на немъ, какъ на своемъ основаніи. Ниже мы покажемъ это значеніе высочайшаго христіанскаго догмата. А теперь, въ порядкѣ богословія, перейдемъ къ ученію нашего Богослова о третьемъ Лицѣ Св. Троицы.

В) **Ученіе о Богѣ Духѣ Святомъ.**

Мы видѣли [1]), въ какомъ состояніи находился вопросъ о третьей Ѵпостаси Св. Троицы, когда пришлось принять участіе въ рѣшеніи его Григорію Богослову. Какое слово скажетъ онъ по данному вопросу,—это можно предугадывать на основаніи его общаго ученія о Св. Троицѣ и на основаніи его ученія о первыхъ двухъ Ея Ѵпостасяхъ. Если, по его ученію, „Троица есть совершенное единство въ трехъ Совершенныхъ“, гдѣ каждое изъ трехъ есть Богъ личный, равный по божеству и тождественный по существу съ двумя другими и отличающійся отъ Нихъ только своими личными свойствами, и если,—какъ уже доказано,—два первыхъ Лица дѣйствительно таковы, то отсюда уже само собою слѣдуетъ, что и третье Лице Св. Троицы есть личный истинный Богъ, равный и единосущный съ Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ, отличающійся отъ Нихъ только своимъ личнымъ свой-

---

[1]) См. стр. 34—38.

ствомъ. Это именно ученіе, какъ мы увидимъ, онъ находитъ въ св. Писаніи, которое не открыло его во всей полнотѣ и ясности по особеннымъ высочайшимъ причинамъ. Это ученіе, по его мнѣнію, всегда и до послѣдняго времени содержала св. Церковь, и если никейскій соборъ, руководимый Самимъ Духомъ Святымъ [1]), не выразилъ этого ученія съ такою же ясностію и полнотою, какъ это онъ сдѣлалъ по отношенію къ догмату о Сынѣ Божіемъ, то это зависѣло не отъ чего другаго, какъ только именно отъ того, что, благодаря отсутствію споровъ по данному предмету, онъ не имѣлъ къ тому никакихъ побужденій [2]). Тѣмъ не менѣе, по словамъ Богослова, опредѣленіе никейскихъ отцевъ: „*καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*“ уже заключаетъ въ себѣ указаніе на божество Духа Святаго, такъ какъ „*πιστεύειν εἴς τι*“ употребляется именно въ отношеніи къ Богу, между тѣмъ какъ въ отношеніи къ вещамъ говорится: „*πιστεύειν περὶ αὐτοῦ* [3]). На этомъ основаніи св. Григорій смѣло вступаетъ въ борьбу съ противниками божества и единосущія Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ и еще до втораго вселенскаго собора

---

[1]) Св. Григорій относился къ первому вселенскому собору съ величайшимъ уваженіемъ и не разъ выставлялъ его священный авторитетъ. Orat. XXI, in landem Magni Athanasii. Cf. orat. XLIX, de fide orthodoxa, contra Arianos (edit. Colon. 1690).

[2]) Epist. CII, ad Cledonium contra Apollinarium II, col. 193 (t. XXXVII): *τὸ ἐλλειπῶς εἰρημένον περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* (т. е. *εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*) *διὰ τὸ μηδὲ κινηθῆναι τηνικαῦτα τοῦτο τὸ ζήτημα.*

[3]) Orat. XXXI, n. 6, c. 140: *οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι πιστεύειν εἴς τι καὶ περὶ αὐτοῦ πιστεύειν· τὸ μὲν γὰρ ἐστι θεότητος, τὸ δὲ παντὸς πράγματος.* То же самое относительно никейскаго выраженія доказываетъ и *Амфилохій* (Ep. synod. ap. *Coteler.* Monument. eccles. graec., t. II, p. 99—164). Библейское выраженіе: „*πιστεύειν εἴς τινα*“ весьма ясно указываетъ на божество Сына Божія; напр., Іоан. VI, 47; IX, 36; XI, 25. 26. 45; XII, 42; XIV, 1; XVII, 20; Дѣян. XX, 21; Кол. II. 5. Изъ отцевъ въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія *бл. Августинъ* (Tract. 67 in Ioh., ad Ioh. XIV, 1).

(381 г.), сдѣлавшаго точное догматическое опредѣленіе относительно третьей Упостаси Св. Троицы, раскрылъ этотъ догматъ съ такою ясностію, полнотою и основательностію, какихъ мы не видимъ ни у одного изъ современныхъ ему церковныхъ учителей.

Кромѣ многихъ другихъ мѣстъ въ своихъ твореніяхъ, св. Григорій Богословъ посвящаетъ спеціально ученію о Св. Духѣ цѣлое слово: „λόγος θεολογικὸς πέμπτος, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος“ [1]). Чтобы говорить о Св. Духѣ, какъ Божествѣ, при не вполнѣ ясныхъ свидѣтельствахъ объ этомъ св. Писанія и упорныхъ еретическихъ отрицаніяхъ, богослову четвертаго вѣка необходимо было предварительно показать, что Духъ Святый не есть какое-либо новое существо, а именно то божественное Лице, о которомъ говоритъ намъ св. Писаніе, хотя и не съ такою ясностію, какъ объ Отцѣ и Сынѣ: иначе могло послѣдовать со стороны еретиковъ возраженіе, будто онъ, говоря о божествѣ Св. Духа, вводитъ въ свое богословіе какое-то новое божество, о которомъ въ Писаніи нѣтъ ни слова [2]). Такъ, дѣйствительно, и поступаетъ богомудрый нашъ Богословъ. Онъ, прежде всего, нисколько не отрицаетъ, напротивъ, прямо утверждаетъ тотъ фактъ, что о Духѣ Святомъ св. Писаніе не представляетъ намъ столько ясныхъ и опредѣленныхъ указаній, какъ объ Отцѣ и Сынѣ; но, объясняя это обстоятельство особенными божественными планами, онъ въ то же время обращаетъ вниманіе на то, что отсюда еще никакъ нельзя утверждать, что божество Духа Святаго совершенно неизвѣстно Писанію, а что, напротивъ, оно легко усматривается изъ многочисленныхъ, хотя и не вполнѣ ясныхъ, указаній Писанія. „Ветхій Завѣтъ“, говоритъ св. Григорій, „возвѣщалъ

---

[1]) Oratio XXXI, theologica quinta, de Spiritu Sancto.
[2]) Orat. XXXI, n. 1, c. 133.

объ Отцѣ ясно (φανερῶς), а о Сынѣ не такъ ясно (ἀμυδρότερον); Новый—открылъ (ἐφανέρωσεν) Сына, а божество же Св. Духа только указалъ (ὑπέδειξε). Теперь (т. е. со дня Пятидесятницы) Духъ живетъ съ нами (ἐμπολιτεύεται), сообщая намъ яснѣйшее познаніе о Себѣ". Это зависѣло, по мнѣнію Богослова, отъ того, что „не безопасно было, прежде чѣмъ исповѣдано было божество Отца, ясно проповѣдывать о Сынѣ, и, прежде чѣмъ признано божество Сына, открывать Св. Духа, чтобы—выражаясь смѣло—обременять насъ проповѣдію о Духѣ и подвергать опасности утратить и послѣднія силы" [1]). Напротивъ, гораздо лучше было—говоритъ св. Григорій—„озарять просвѣщаемыхъ троичнымъ свѣтомъ (т. е. сообщать познаніе о Св. Троицѣ) постепенно, посредствомъ добавленій". По тому же самому—учитъ св. отецъ—и апостоламъ Духъ Святый сообщаемъ былъ постепенно, сообразно съ степенью ихъ пониманія: сначала Онъ совершалъ чрезъ нихъ чудеса (Мат. X, 1), потомъ сообщенъ былъ имъ посредствомъ дуновенія (Іоан. XX, 22) и, наконецъ, по вознесеніи І. Христа на небо, сошелъ на нихъ въ видѣ огненныхъ языковъ (Дѣян. II, 2). Такимъ образомъ, св. Григорій находитъ въ явленіи Духа Святаго три степени: ἐπιτελεῖν δυνάμεις, ἐκφύσασθαι и φαίνεσθαι. Такую же постепенность замѣчаетъ онъ и въ проповѣди о Духѣ Святомъ Самого І. Христа. Сначала Спаситель говоритъ: *умолю Отца, и иного Утѣшителя дастъ вамъ* (Іоан. XIV, 16. 17), „чтобы не сочли Его противникомъ Богу и говорящимъ по какой-то другой власти". Потомъ, расширяя познанія учениковъ, говоритъ: *послетъ во имя Мое* (Іоан. XIV, 26) т. е., опустивъ слово: *умолю*, удерживаетъ сло-

---

[1]) Въ этомъ случаѣ, по словамъ св. Григорія, съ нами могло бы быть то же, что̀ бываетъ съ людьми, обременяющими себя принятіемъ въ чрезмѣрномъ количествѣ пищи, или устремляющими слабое зрѣніе на солнечный свѣтъ.

во: *послетъ*. Затѣмъ, чтобы показать имъ свою власть, говоритъ: *послю* (Іоан. XX, 26). Наконецъ, показывая Духа Святаго, говоритъ: *пріидетъ* (Іоан. XVI, 13). Такъ—заключаетъ св. Назіанзинъ — Спаситель постепенно открывалъ ученіе о Св. Духѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ и намъ методъ богословія, по которому нужно „не все вдругъ высказывать и не все скрывать до конца". Но это еще не все. И послѣ того какъ Спаситель уже много истинъ преподалъ ученикамъ Своимъ, у Него оставалось еще нѣчто такое, чего, по Его собственнымъ словамъ, ученики не могли тогда *носити* (Іоан. XVI, 12), и что, поэтому, Онъ скрывалъ отъ нихъ. Сюда-то, по мнѣнію Богослова, относится „и ученіе о божествѣ Духа Святаго, ясно открытое уже впослѣдствіи, когда знаніе этого стало благовременнымъ и удобовмѣстимымъ" [1]). Вотъ, по мнѣнію св. Григорія, причина, почему въ св. Писаніи нѣтъ вполнѣ ясныхъ и подробныхъ указаній на Лице Духа Святаго. Но отсюда, очевидно, не слѣдуетъ, что божество Духа Святаго совсѣмъ неизвѣстно Писанію, и отрицать его, поэтому, нѣтъ ни малѣйшихъ основаній; напротивъ, слѣдуя, хотя и не вполнѣ яснымъ, свидѣтельствамъ св. Писанія, можно и необходимо признать истинное ученіе о Лицѣ Духа Святаго. Въ чемъ именно состоитъ это ученіе,— св. Богословъ беретъ на себя, съ помощію Самого Духа, представить и доказать.

Въ своемъ раскрытіи и изложеніи догмата о Св. Духѣ св. Григорій Богословъ находитъ наилучшимъ слѣдовать тому самому мудрому плану, какой онъ усматриваетъ въ дѣйствіи Самого Божества по отношенію къ откровенію и сообщенію людямъ тайны Св. Троицы. Онъ вполнѣ сознаетъ, что ученіе о Св. Духѣ необходимо предлагать съ величайшею осторожностію и постепенностію, такъ какъ, въ про-

---

[1]) Orat. XXXI, n. 26 et 27, c. 161 et 164.

тивномъ случаѣ, оно можетъ показаться слишкомъ рѣзкимъ, труднымъ для воспринятія и повести къ какимъ—либо недоумѣніямъ и ошибочнымъ представленіямъ. Въ этомъ именно смыслѣ онъ говоритъ въ своемъ „словѣ на св. Пятидесятницу“: „кто признаетъ Духа Святаго Богомъ, тотъ божественъ и свѣтелъ умомъ. А кто даже открыто проповѣдуетъ Его Богомъ, тотъ высокъ, если дѣлаетъ это предъ людьми благоразумными но неосмотрителенъ, если предлагаетъ людямъ недостойнымъ (ταπεινοῖς), потому что бросаетъ бисеръ въ грязь, громовымъ звукомъ ударяетъ въ слабый слухъ, лучемъ солнечнымъ освѣщаетъ больные глаза, даетъ твердую пищу тѣмъ, кому нужно только молоко, вмѣсто того, чтобы постепенно возвышать ихъ и вести отъ одного свѣта къ другому“ [1]). Этимъ, между прочимъ, объясняется то обстоятельство, что св. Григорій оправдываетъ своего друга, Басилія Великаго, и защищаетъ его отъ тѣхъ упрековъ и порицаній, какимъ онъ подвергся со стороны нѣкоторыхъ каппадокійскихъ епископовъ за то, что, исповѣдуя православное ученіе о Св. Духѣ, онъ, въ виду нѣкоторыхъ соображеній, открыто не называлъ Его *Богомъ* [2]). Но, съ другой стороны, онъ

[1]) Orat. XLI, n. 6, c. 437.

[2]) Св. Василій Виликій, какъ ясно видно изъ его твореній, несомнѣнно признавалъ божество и единосущіе Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ. Но когда, при императорѣ Валентѣ, взоры всѣхъ обращены были на него, какъ главнаго противника покровительствуемаго при дворѣ аріанства, и когда аріане стали искать предлога къ удаленію его изъ города въ его выраженіяхъ о Св. Духѣ, какъ *Божествѣ*,— онъ, уступая времени и обстоятельствамъ, пересталъ открыто называть Духа Святаго Богомъ, замѣняя это названіе другими равносильными этому, именами. *S. Gregor. Theoeog.* Orat. LXIII, n. 68 et 69, c. 585 seqq. Между тѣмъ нѣкоторые каппадокійскіе епископы стали выражать недовольство на такой способъ дѣйствій св. Василія, упрекая его въ нерѣшительности исповѣданія Духа Святаго Божествомъ. При какихъ обстоятельствахъ возникло это недовольство каппадокійцевъ по отношенію къ великому мужу, нашъ Богословъ разсказываетъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ своему другу (Epist. LVIII, c. 113 sqq, t. XXXVII). Чтобы пре-

далекъ отъ того, чтобы простирать свою осторожность и благоразуміе до совершеннаго умалчиванія о Духѣ Святомъ или только краткихъ упоминаній и нерѣшительныхъ сужденій о Немъ. Если св. Василій Великій нѣкоторое время не могъ свободно и открыто выражать свое чистое ученіе о Богѣ Духѣ Святомъ, въ видахъ собственной и общецерковной безопасности, то св. Григорій Богословъ, находясь внѣ всякихъ стѣснительныхъ условій, имѣлъ полную возможность смѣло выступить на защиту попираемаго еретиками православнаго догмата и, представивъ его во всемъ свѣтѣ, поставить его на высотѣ христіанскаго богословія. „Взойдемъ“,—говоритъ онъ, приступая къ проповѣди о Св. Духѣ,—„взойдемъ на высокую гору и будемъ вопіять оттуда. Возвысимъ Духа, не убоимся“ [1]).

Свое положительное ученіе о Св. Духѣ Богословъ начинаетъ тѣмъ, что беретъ слова изъ Евангелія Іоанна (I, 9): *бѣ свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ*, и, примѣняя ихъ по-порядку къ каждому Лицу Св. Троицы, ставитъ, такимъ образомъ, Духа Святаго наравнѣ съ Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ. „*Бѣ, бѣ и бѣ*“, говоритъ онъ, „но *бѣ* одно. Свѣтъ, свѣтъ и свѣтъ, но свѣтъ одинъ. Это именно нѣкогда и имѣлъ въ виду Давидъ, говоря; *во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ* (Псал. XXXV, 10). И мы теперь увидѣли и проповѣдуемъ краткое и простѣйшее богословіе Троицы, признавая отъ Свѣта—Отца Свѣтъ—Сына во Свѣтѣ—Духѣ“ [2]). Въ этихъ возвышенныхъ словахъ

кратить зло въ самомъ началѣ его появленія, онъ просилъ своего друга, Василія, выразить его воззрѣнія относительно божества Духа Святаго яснѣе и, такимъ образомъ, дать средство заградитъ уста его противникамъ.

[1]) Orat. XXXI, n. 3, c. 136.

[2]) Ibid: *ἦν, καὶ ἦν, καὶ ἦν· ἀλλ' ἓν ἦν. Φῶς, καὶ φῶς, καὶ φῶς, ἀλλ' ἓν φῶς, εἷς Θεός. Τοῦτο ἔστιν ὃ καὶ Δαβὶδ πρότερον ἐφαντάσθη, λέγων· Ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς. Καὶ νῦν ἡμεῖς καὶ τεθεάμεθα, καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες, τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριττον τῆς Τριάδος θεολογίαν.*

св. Григорія сокрытъ глубочайшій смыслъ всего его ученія о Св. Духѣ: здѣсь заключается указаніе и на Его вѣчное нераздѣльное существованіе вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ, и на Его равенство и единосущіе съ Ними, и, наконецъ, въ то же время на отличіе отъ Нихъ.

Необходимость признанія *вѣчнаго* бытія Духа Святаго св. Григорій доказываетъ на основаніи понятія объ абсолютномъ совершенствѣ Божества, которое, по его мнѣнію, мыслимо не иначе, какъ только подъ условіемъ признанія святости въ Божествѣ; а послѣдняя въ Немъ и есть именно Духъ Святый. Слѣдовательно, Духъ Святый отъ вѣчности пребываетъ въ безконечномъ и всесовершеннѣйшемъ Существѣ. „Если было время“, говоритъ св. Богословъ, „когда не было Отца, то было время, когда не было и Духа Святаго. Если же Одинъ былъ отъ вѣчности (*απ᾽ ἀρχῆς*), то были и всѣ Три. Если ты низлагаешь Одного, то я смѣло скажу: не думай, что превозносишь Двоихъ. Ибо что̀ пользы въ несовершенномъ Божествѣ, или, лучше, что̀ за Божество, если Оно несовершенно? Но какъ Оно можетъ быть совершеннымъ, если Ему недостаетъ чего-либо для совершенства? А въ Божествѣ, дѣйствительно, будетъ недостатокъ, если Оно не будетъ имѣть святости. Какъ же Оно будетъ обладать послѣднею, если не будетъ имѣть Святаго Духа? Если есть какая-либо другая святость, кромѣ Духа Святаго, то пусть скажутъ, что̀ нужно разумѣть подъ нею. А если святость (Божества) есть именно Самый Духъ, то можно-ли Ему быть невѣчнымъ [1])“? Но въ этомъ аргументѣ выражено еще далеко не все, что̀ мы должны соединять съ понятіемъ о бытіи третьей Ѵпостаси Св. Троицы. Духу Святому принадлежитъ

---

[1]) Ibid., n. 4, c. 137:... *λείπει δὲ πως, μὴ ἐχούσῃ τὸ ἅγιον. Ἔχει δ᾽ ἂν πῶς, μὴ τοῦτο ἔχουσει; Εἰ γὰρ ἄλλη τις παρὰ τοῦτο ἡ ἁγιότης, καὶ ἥτις αὕτη νοεῖται, λεγέτω τις· ἢ εἴπερ ἡ αὐτὴ, πῶς οὐκ ἀπ᾽ ἀρχῆς.*

вѣчное бытіе. Но при этомъ еще возможно предположеніе, что Онъ существуетъ отъ вѣчности въ смыслѣ простаго свойства Божества, или, какъ утверждалось въ антитринитарныхъ доктринахъ, въ смыслѣ силы (δύναμις) или дѣйствія (ἐνέργημα) Божества. Поэтому, чтобы сохранить православный образъ мыслей, необходимо было доказать *субстанціальное* и *самостоятельное* бытіе Духа Святаго. Для этого нашъ Богословъ прибѣгаетъ къ слѣдующему соображенію. „Необходимо", говоритъ онъ, „предположить, что Духъ Святый есть нѣчто или самостоятельное (ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκότων), или мыслимое въ другомъ (ἢ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων). Первое у философовъ называется субстанціею (οὐσία), а послѣднее — *принадлежностію* (συμβεβηκός). Если Духъ есть принадлежность, то Онъ будетъ дѣйствіемъ (ἐνέργεια) Божества; потому что чѣмъ тогда назвать Его, какъ не дѣйствіемъ, и - чьимъ дѣйствіемъ, какъ не дѣйствіемъ Божества?... А если Онъ — дѣйствіе, то, конечно, будетъ пассивнымъ (ἐνεργηθήσεται δηλονότι), а не активнымъ (οὐκ ἐνεργήσει), и прекратится вмѣстѣ съ актомъ. Но какъ же Духъ (по словамъ Писанія) и *дѣйствуетъ* (1 Кор. XII, 11), и говоритъ (Матѳ. X, 20), и отдѣляетъ (Дѣян. XIII, 2), и оскорбляется (Ефес. IV, 30), и гнѣвается (Ис. LXIII, 10), и, вообще, совершаетъ все, что̀ свойственно движущему, а не движенію [1])"? Очевидно, Онъ—нѣчто противоположное этому, т. е. Ему принадлежитъ бытіе субстанціальное, а не зависимое. Не ограничиваясь этимъ соображеніемъ, св. Григорій обращается къ св. Писанію и находитъ тамъ цѣлую массу выраженій, неопровержимо доказывающихъ личное и самостоятельное бытіе Духа Святаго. Такъ, когда І. Христосъ называетъ Его *инымъ Утѣшителемъ* (Іоан. XIV, 16), то этимъ ясно указываетъ на Него,

[1]) Ibid., n. 6, c. 140.

какъ Лице, и именно—Лице отличное отъ Него — Христа; а когда говоритъ о Немъ, что Онъ отъ *Отца исходитъ* (Іоан. XV, 26) и нисходитъ на вѣрующихъ, то въ этомъ случаѣ представляетъ Его отличнымъ и отъ Отца [1]). И вообще, въ св. Писаніи вездѣ, гдѣ только рѣчь идетъ о Духѣ Святомъ, Онъ представляется не безличною силою, которою производитъ что-либо Богъ, а дѣйствительнымъ Лицемъ, которое дѣйствуетъ по своей волѣ и власти. Онъ всюду является, какъ Господь (δεσποτικῶς), а не какъ рабъ (δουλικῶς): въ своихъ дѣйствіяхъ Онъ вполнѣ автономиченъ и независимъ, потому что дышетъ *идѣже хощетъ* (Іоан. III, 8) „на кого, когда и сколько Ему угодно"; Онъ Духъ — творецъ (Іов. XXXIII, 4), возсоздающій въ крещеніи (Тит. III, 5) и воскресеніи (Рим. VIII, 11),—Духъ, который все знаетъ (1 Кор. II, 11), всему учитъ (Іоан. XIV, 29), наставляетъ на всякую истину (Іоан. XVI, 13)..., раздѣляетъ дарованія (1 Кор. XII, 11), поставляетъ апостоловъ, пророковъ, благовѣстниковъ, пастырей и учителей (Ефес. IV, 11) и, вообще, совершаетъ все, что̀ совершаетъ Богъ [2]). Все это— такія дѣйствія, которыя могутъ быть совершаемы только лицемъ, а не простою безличною силою. Слѣдовательно, и на основаніи самаго Писанія необходимо признать Духа Святаго Лицемъ, даже болѣе—Лицемъ *божественнымъ.* Послѣднее составляетъ уже другую важнѣйшую истину въ ученіи о Духѣ Святомъ, которую всего болѣе оспаривали еретики, и на которой, поэтому, св. Григорій сосредоточиваетъ всю силу доказательствъ.

Противники божества Духа Святаго, съ которыми св. Григорій главнымъ образомъ полемизировалъ, извѣстны подъ однимъ общимъ именемъ „духоборцевъ" (*Πνευματο-*

---

1) Orat. XXX, n. 30, c. 129.
2) Orat. XLI, n. 5, c. 437.

μάχοι). Сюда принадлежали и строгіе аріане (аэціане, евноміане и акакіане), которые, отрицая божество и единосущіе Сына Божія съ Отцемъ, въ силу логической послѣдо-довательности, должны были то же утверждать и въ отношеніи къ Духу Святому,—и полуаріане, которые, при незначительномъ уклоненіи отъ православныхъ въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, никакъ не хотѣли, вмѣстѣ съ ними, признать божество и единосущіе Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ. Между послѣдними, какъ извѣстно, особенно выдавался Македоній, который, ставши во главѣ всѣхъ духоборцевъ, сообщилъ свое имя духоборческой ереси. Занятые главнымъ образомъ вопросомъ о третьей Ѵпостаси Св. Троицы, македоніане почти совсѣмъ не входили въ подробное изслѣдованіе ученія о Сынѣ Божіемъ и, сближаясь въ этомъ отношеніи съ православными, далеко не раздѣляли воззрѣній крайнихъ или строгихъ аріанъ. Въ силу этого обстоятельства, св. Григорій въ своей полемикѣ съ ними является гораздо снисходительнѣе, нежели съ аріанами и евноміанами по вопросу о Сынѣ Божіемъ. Къ этой снисходительности и даже нѣкоторому уваженію къ македоніанамъ располагалъ его и тотъ суровый и благочестивый образъ жизни, при которомъ они представлялись Богослову „причастниками Св. Духа хотя въ нѣкоторой мѣрѣ". Весьма краснорѣчиво характеризуютъ его отношенія къ этого рода еретикамъ слѣдующія его слова, обращенныя къ нимъ: „мы стараемся не о побѣдѣ", говоритъ онъ, „а о возвратѣ братьевъ, разлука съ которыми для насъ столь тяжела. Говоримъ это вамъ, въ которыхъ есть нѣсколько жизни и которые здраво разсуждаютъ о Сынѣ. Удивляясь вашей жизни, мы не вполнѣ одобряемъ ваше ученіе. Пользуясь дарами Духа, примите и Самаго Духа, чтобы вамъ не только подвизаться, но и подвизаться *законно*" (2 Тим. II, 5) [1]).

[1]) Orat. XLI, n. 8, c. 440.

Сущность македоніанскаго лжеученія состояла, по словамъ св. Григорія, въ томъ, что оно, отрицая божество Духа Святаго, признавало Его рабомъ (δοῦλον), тварью (ποίημα ἢ κτίσμα) и Богомъ чуждымъ и неизвѣстнымъ изъ Писанія (ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον) [1]). Возставая со всею силою и ревностію противъ такого нечестиваго и богохульнаго ученія, св. Богословъ твердо и рѣшительно выставляетъ и доказываетъ божеское достоинство и равенство Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ. „Еретики“—говоритъ онъ—„негодуютъ на насъ за Духа Святаго, полагая, что мы вводимъ какого-то чуждаго и въ Писаніи неизвѣстнаго Бога.... А мы такъ смѣло вѣруемъ въ божество Духа, которому и покланяемся, что и рѣчь начинаемъ Его богословіемъ (т. е. исповѣданіемъ Его божества), примѣняя къ Нему тѣ же самыя выраженія, какія употребляемъ по отношенію ко всей Троицѣ [2])“. Послѣ того какъ уже доказано вѣчное субстанціальное бытіе Духа Святаго, ему не трудно было перейти къ доказательству и божескаго достоинства третьей Ѵпостаси Св. Троицы. И дѣйствительно, продолжая приведенный уже нами аргументъ, св. Григорій съ логическою необходимостію приходитъ къ тому заключенію, что мы можемъ мыслить Духа Святаго не иначе, какъ Божествомъ. „Если Духъ есть субстанція, а не свойство или принадлежность субстанціи“,—какъ уже доказано выше,—„то необходимо предположить, что Онъ или тварь, или Богъ; такъ какъ чего-либо средняго между Богомъ и тварью,—отличнаго-ли отъ того и другаго, или сложнаго изъ того и другаго,—не выдумаютъ даже тѣ, которые создаютъ трагелафовъ [3])“. Если Онъ—тварь, то какъ же мы въ Него вѣруемъ (εἰς αὐτὸ πιστεύομεν), или въ Немъ совершенствуемся? Ибо не одно и то же

---

[1]) Orat. XXXI, n. 1 et 6, с. 133 et 140.

[2]) Ibid., n. 3, с. 136.

[3]) Трагелафъ—миѳическое существо—полукозелъ и полуолень.

—вѣровать во что (*πιστεύειν εἴς τι*) и вѣрить чему (*περὶ αὐτοῦ πιστεύειν*): вѣруемъ мы въ Бога, а вѣримъ всякой вещи [1]). Далѣе „если Онъ—тварь, то какъ можетъ обожать (*ποιεῖν θεὸν*) и соединять насъ съ Богомъ [2])? Онъ долженъ прежде Самъ сдѣлаться Богомъ, чтобы потомъ уже насъ возвысить до Божества. „Но если Онъ—Богъ, а не тварь, то уже не произведеніе, ни сослужебное, ни вообще что-либо такое, что̀ носитъ низкія имена [3])".

Но, сильное само въ себѣ, это доказательство св. Григорія могло казаться не такъ убѣдительнымъ для еретиковъ, которые допускали возможность признанія божества Св. Духа только при томъ условіи, если бы въ св. Писаніи Духъ Святый прямо и буквально назывался *Богомъ*. Но какъ въ дѣйствительности этого нѣтъ, то они и спрашивали православныхъ: „откуда вы вводите къ намъ чуждаго и неизвѣстнаго по Писанію Бога [4])"? Это возраженіе, всего чаще повторяемое еретиками, безъ сомнѣнія, могло имѣть не маловажное значеніе и въ нѣкоторой степени подрывать авторитетъ православнаго догмата о божествѣ Духа Святаго въ глазахъ тѣхъ, которые довольствовались въ своей вѣрѣ только буквальными и прямыми указаніями св. Писанія, нисколько не проникая въ глубь и внутренній смыслъ послѣдняго. Поэтому нашъ Богословъ останавливается на этомъ возраженіи съ особеннымъ вниманіемъ и, обнаруживая его несостоятельность, въ то же время представляетъ цѣлую теорію объ отношеніи къ св. Писанію и условіяхъ необходимыхъ для правильнаго его пониманія въ отношеніи къ ученію о Божествѣ. Возраженіе духоборцевъ онъ находитъ несостоятельнымъ съ двухъ сторонъ.

---

[1]) Orat. XXXI, n. 6, c. 140.
[2]) Ibid., n. 4, c. 137.
[3]) Ibid., n. 6, c. 140: *εἰ δὲ Θεός, ἀλλ' οὐ κτίσμα, οὐδὲ ποίημα, οὐδὲ σύνδουλον, οὐδ' ὅλως τὶ τῶν ταπεινῶν ὀνομάτων.*
[4]) Ibid., n. 1, c. 133.

Прежде всего — говоритъ св. Назіанзинъ - божество Духа было бы несомнѣнно даже и въ томъ случаѣ, если бы въ св. Писаніи не было ни одного такого мѣста, которое бы прямо и ясно указывало на него; такъ какъ простое слово, одна буква сама собою еще не выражаетъ истины: „истина заключается скорѣе въ мысли, нежели въ простомъ звукѣ [1])“. Чтò, наприм., въ томъ, что нѣкоторые еретики (разумѣются аполлинаристы) усвояютъ названіе Божества и Духу Святому, между тѣмъ какъ они лишаютъ Его силы Божества, потому что (привязываясь къ буквѣ Писанія) они допускаютъ въ Троицѣ подраздѣленіе на величайшаго, великаго и малаго бога и, такимъ образомъ, становятся какъ-бы на такую лѣстницу, которая не на небо ведетъ, а съ неба низводитъ [1])? Привязанность къ буквѣ (*ἡ φιλία τοῦ γράμματος*) служитъ для противниковъ только прикрытіемъ ихъ нечестія (*ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας*) [3]). Такимъ образомъ, хотя Духъ Святый въ Писаніи буквально и не называется Божествомъ, тѣмъ не менѣе наименованіе это съ необходимостію вытекаетъ изъ другихъ выраженій Писанія: оно несомнѣнно заключается въ его внутреннемъ смыслѣ (*δυνάμει*) [4]), такъ какъ Духъ, котораго мы, христіане, по апостолу (1 Кор. II, 12), получили, не духъ міра, но Духъ, который исходитъ отъ Бога; а чтò отъ Бога (*ἐκ*, а не *ἀπὸ Θεοῦ*), то изъ Его существа, единосущно съ Нимъ. Въ св. Писаніи также нѣтъ выраженій: „нерожденный“, „безначальный“ и „единородный“, однакожъ, это не даетъ еще права отрицать ихъ [5]). Притомъ, признавать только то, чтò буквально выражено въ Писаніи,—

---

[1]) Epist. LVIII, S. Basilio, c. 116 (t. XXXVII): *οὐ γὰρ ἤχῳ μᾶλλον, ἢ διανοίᾳ κεῖσθαι τὴν ἀλήθειαν.*

[2]) Epist. CI, ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium, c. 192, B (t. XXXVII).

[3]) Orat. XXXI, n. 3, c. 136.

[4]) Ibid., n. 12, c. 145.

[5]) Orat. XXXI, n. 23, c. 156 et 160.

принципъ ложный и еретическій, такъ какъ въ этомъ случаѣ нужно отвергнуть все преданіе (*παράδοσις*) отцевъ. Вообще же, съ выраженіями, употребляемыми въ Писаніи, необходимо, по словамъ Богослова, сообразоваться и обращать вниманіе на слѣдующіе способы ихъ употребленія. Во-первыхъ, иногда Божеству приписывается то, что̀, по свойству Его природы, въ Немъ не можетъ имѣть мѣста; напр., говорится, что Богъ спитъ (Пс. XLIII, 24), пробуждается (Дан. IX, 14), гнѣвается (Втор. XI, 17), ходитъ и имѣетъ престоломъ своимъ херувимовъ (Ис. XXXVII, 16); на самомъ же дѣлѣ ничего подобнаго не можетъ принадлежать Богу, какъ Существу духовному и чуждому всякихъ душевныхъ волненій и страстей. Если же въ Писаніи это и приписывается Ему, то только примѣнительно къ нашимъ понятіямъ и представленіямъ. Иногда же, напротивъ, въ св. Писаніи нигдѣ прямо и буквально не выражено то, что̀ несомнѣнно принадлежитъ Богу, наприм., несотворенность Бога, нерождаемость и безначаліе Отца и т. п. Далѣе, есть такія понятія, которымъ въ дѣйствительности ничего не соотвѣтствуетъ и о которыхъ нѣтъ ни слова въ Писаніи, напр.: Богъ золъ, шаръ четвероуголенъ, прошедшее настало, человѣкъ несложенъ и т. п. Наконецъ, есть нѣчто и такое, что̀ и въ дѣйствительности существуетъ, и въ Писаніи выражено буквально, наприм.: Богъ, человѣкъ, ангелъ, судъ и т. п. [1]). Теперь ясно, что все, что̀ относится ко второму роду представленныхъ примѣровъ, нельзя отрицать въ Богѣ на томъ только основаніи, что этого прямо и буквально въ св. Писаніи не выражено, какъ, наприм., нельзя отрицать безсмертія Божія только потому, что въ Писаніи нѣтъ буквальнаго вы-

[1]) Ibid., n. 22, c. 157: *τῶν πραγμάτων, τὰ μὲν οὐκ ἔστι, λέγεται δὲ· τὰ δὲ ὄντα, οὐ λέγεται· τὰ δὲ οὔτε ἔστιν, οὔτε λέγεται· τὰ δὲ ἄμφω, καὶ ἔστι, καὶ λέγεται.*

раженія: „Богъ безсмертенъ [1]“. „Если же“, заключаетъ Богословъ, „столько разницы между названіями и называемыми (предметами), то зачѣмъ ты такъ раболѣпствуешь буквѣ и предаешься іудейской мудрости, гоняясь за словами и пренебрегая самыми вещами [2]? Если ты скажешь: *дважды пять и дважды семь*, а я изъ этихъ словъ сдѣлаю выводъ: *десять* и *четырнадцать*, или, если *животное разумное и смертное* замѣню словомъ *человѣкъ*, то ужели, по твоему, я говорю вздоръ? Отнюдь нѣтъ; потому что я говорю то же самое, что̀ и ты, и слова эти не столько принадлежатъ мнѣ, произносящему ихъ, сколько тебѣ, заставляющему произнести ихъ [3]“. Такимъ же точно образомъ, по словамъ св. отца, мы отнюдь не утверждаемъ лжи, когда говоримъ только то, что̀ съ необходимостію вытекаетъ изъ сказаннаго въ Писаніи [4]). Слѣдовательно, основываясь на словахъ Писанія, необходимо признать и божество Св. Духа, хотя бы оно и не было выражено тамъ буквально и съ полною ясностію. Но̀ нельзя сказать и того, что св. Писаніе говоритъ о божествѣ Духа Святаго не ясно. Если въ немъ нѣтъ прямаго и буквальнаго наименованія Духа Святаго Божествомъ, то, съ другой стороны, оно представляетъ цѣлый „рой такихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ всякому, кто не совсѣмъ тупоуменъ и чуждъ Духа, ясно видно, что божество Духа открыто въ Писаніи [5]“. Такія свидѣтельства идутъ почти отъ начала и до конца Писанія. Такъ,—говоритъ Богословъ,—„Христосъ раждается,—Духъ предшествуетъ Ему (Лук. I, 35); Христосъ крещается,—Духъ свидѣтельствуетъ (Іоан. I, 33. 34); Христосъ искуша-

---

[1]) Ibid., n. 23, c, 160.
[2]) Ibid., n. 24, c. 160.
[3]) Loc. cit.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid., n. 29, c. 165: *ἤδη δὲ ἥξει σοι καὶ ὁ τῶν μαρτυριῶν ἑσμὸς, ἐξ ὧν ὅτι καὶ λίαν ἔγγραφος, ἡ τοῦ Πνεύματος θεότης ἐπιδειχθήσεται, τοῖς μὴ λίαν σκαιοῖς, μηδὲ ἀλλοτρίοις τοῦ Πνεύματος.*

ется,—Духъ возводитъ Его (Матѳ. IV, 1); Христосъ совершаетъ чудеса,—Духъ сопутствуетъ Ему; Христосъ возносится,—Духъ замѣняетъ Его... А изъ именъ Божіихъ Онъ называется всѣми, кромѣ нерожденности и рожденія, изъ которыхъ одно исключительно должно принадлежать Отцу, а другое—Сыну, чтобы не допустить сліянія въ Божествѣ. Возмущаюсь, когда, съ одной стороны, представляю богатство именъ, а съ другой—вижу, что противники Духа не стыдятся и такого числа именъ. Онъ называется: *Духомъ Божіимъ*, *Духомъ Христовымъ* (Римл. VIII, 9), *Умомъ Христовымъ* (1 Кор. II, 10), *Духомъ Господнимъ* (Исх. LXI, 1), *самимъ Господомъ* (2 Кор. III, 17), *Духомъ сыноположенія* (Римл. VIII, 15), *истины* (Іоан. XIV, 17), *свободы* (2 Кор. III, 17), *Духомъ премудрости*, *разума*, *совѣта*, *крѣпости*, *вѣдѣнія*, *благочестія*, *страха Божія* (Ис. XI, 2, 3)... Онъ все наполняетъ своимъ существомъ, все содержитъ (Прем. I, 7)... Онъ—*Духъ благій* (Псал. CXLII, 10), *правый* (Пс. L, 12), *владычній* (Псал. L, 14) — по естеству, а не по усвоенію, освящающій, но не освящаемый.., прославляемый (1 Кор. VI, 19. 20), вмѣстѣ счисляемый (Матѳ. XXVIII, 19)... Онъ Духъ—творецъ (Іов. XXXIII, 4), возсоздающій въ крещеніи (Тит., III, 5) и воскресеніи (Римл. VIII, 11),—Духъ, который все знаетъ (1 Кор. II, 11), всему учитъ (Іоан. XIV, 26), *дышетъ, идѣже хощетъ* и сколько хочетъ (Іоан. III, 8);—Духъ наставляющій (Іоан. XVI, 3), говорящій (Матѳ. X, 20), посылающій (Дѣян. XIII, 4), отдѣляющій (Дѣян. XIII, 2)... Онъ податель откровеній (1 Кор. II, 10), просвѣщенія (Евр. V, 4), жизни (Римл. VIII, 11), или, лучше, самый свѣтъ и самая жизнь. Онъ дѣлаетъ меня храмомъ (1 Кор. VI, 19) и богомъ.. Онъ совершаетъ все, что совершаетъ Богъ; раздается въ огненныхъ языкахъ (Дѣян II, 3), раздѣляетъ дарованія (1 Кор. XII, 11), поставляетъ апостоловъ, пророковъ, благовѣстниковъ, пастырей и учителей (Ефес. IV, 11)...

Онъ — Духъ всесильный, всевидящій, испытующій всѣхъ разумныхъ духовъ" и т. д. Этого мало. Духъ Святый называется *истиннымъ Утѣшителемъ* (Іоан. XIV, 16), какъ-бы инымъ Богомъ; извѣстно также, что только хула на Духа не простительна (Матѳ. XII, 13). Объ Ананіи же и Сапфирѣ, солгавшихъ Духу Святому, говорится, что они солгали Богу, а не человѣку (Дѣян. V, 4). „О чемъ же другомъ все это свидѣтельствуетъ", заключаетъ Богословъ, „какъ не о томъ, что Духъ Святый есть Богъ [1])?"... Что же касается унизительныхъ выраженій, встрѣчающихся въ св. Писаніи въ отношеніи къ Духу Святому,—напр., что Онъ подается (Дѣян. VIII, 18), посылается (Іоан. XIV, 26), раздѣляется (Дѣян. II, 3), ходатайствуетъ (Римл. VIII, 26) и т. п.,—то объ нихъ св. Григорій замѣчаетъ, что „ихъ надобно возводить къ первой Причинѣ, чтобы видѣть, отъ кого Духъ, а не признать, подобно многобожникамъ, трехъ началъ" [2]).

Не довольствуясь столь многочисленными и ясными свидѣтельствами св. Писанія о божескомъ достоинствѣ Духа Святаго, еретики спрашивали православныхъ: „кто покланялся Духу изъ древнихъ или новыхъ? Кто молился Ему? Гдѣ написано, что Ему нужно покланяться?" Въ отвѣтъ на это возраженіе, св. Григорій указываетъ на слова Спасителя: *Духъ есть Богъ* (*πνεῦμα ἐστὶ ὁ Θεός*, Іоан. IV, 24), понимая ихъ не „*οὐσιωδῶς*" (не въ отношеніи къ божескому существу), а „*ὑποστατικῶς*" (въ отношеніи къ Лицу Духа Святаго), какъ будто бы сказано было: „*τὸ Πνεῦμα ἐστὶ Θεός*",—потомъ также на слова: *духомъ и истиною достоитъ кланятися* (*προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*), объясняя ихъ въ томъ смыслѣ, что Духъ обращается съ молитвою и поклоненіемъ къ Духу, т. е. къ Самому Себѣ, по-

---

[1]) Ibid., n. 20 et 30, c. 165 et seqq. Ср. твор. св. Григорія Богослова въ русск. перев., ч. III, стр. 129—131.

[2]) Ibid., n. 30, c. 168: *ὅσα δε κἀνταῦθα λέγεται ταπεινότερον.. ἐπὶ τὴν πρώτην αἰτίαν ἀνενεκτέον, ἵνα τὸ ἐξ οὗ δειχθῇ, καὶ μὴ τρεῖς ἀρχαὶ μεμερισμέναι πολυθέως παραδεχθῶσιν.*

добно тому, какъ и у апостола (Римл. VIII, 26) говорится, что *Самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными*, такъ какъ сами мы не знаемъ, о чемъ нужно молиться [1]). При такомъ объясненіи, встрѣчающемся еще у св. Аѳанасія [2]) и потомъ у другихъ—позднѣйшихъ церковныхъ писателей, подъ „истиною" разумѣется Сынъ, а подъ „духомъ"—Духъ Святый".

По поводу этихъ послѣднихъ библейскихъ доказательствъ св. Григорія божества Духа Святаго и необходимости поклоненія Ему, Ульманъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что Григорій въ этомъ случаѣ выставляетъ такія свидѣтельства Писанія о божествѣ Духа Святаго, которыя или совсѣмъ не имѣютъ отношенія къ этой истинѣ, или заключаютъ въ себѣ весьма незначительную доказательную силу, между тѣмъ какъ оставляетъ безъ вниманія такія свидѣтельства, которыя могли бы имѣть въ данномъ случаѣ несомнѣнную важность, наприм., форму апостольскихъ привѣтствій и благословеній, въ особенности же формулу крещенія, которою, какъ извѣстно, православные богословы того времени по преимуществу пользовались для доказательства догмата Св. Троицы [3]). Но если такое объясненіе св. Григорія, на взглядъ нѣмецкаго ученаго, не совсѣмъ правильно и не можетъ служить доказательствомъ божества Св. Духа, то, по мнѣнію другаго западнаго богослова, Гергенрётера, оно не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго и нелѣпаго, напротивъ, имѣетъ за себя нѣкоторыя основанія и вполнѣ можетъ подтверждать доказываемую нашимъ Богословомъ истину. Если, по сло-

---

[1]) Orat. XXXI, n. 12, c. 145: *τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ Πνεύματι, ἢ προσεύχεσθαι, οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν.*

[2]) *S. Athanas.* Epist. ad Serap. et Orat. I contr. Arian. Cf. *Cyrill. Alexandr.* Adv. anthropomorph., cap. 6.

[3]) *C. Ullmann.* Gregor. von Nazianz d. Theolog. S. 392—395,

вамъ Гергенрётера, многое и даже почти все говоритъ противъ ѵпостаснаго пониманія употребленнаго здѣсь выраженія „πνεῦμα", то, съ другой стороны, есть нѣчто и такое, что̀ говоритъ въ пользу объясненія Григорія, — что выраженіе „πνεῦμα" и особенно „ἐν πνεύματι" нужно понимать въ смыслѣ третьей Ѵпостаси Св. Троицы. Христосъ говорилъ (ст. 21 и 23) о поклоненіи Отцу. Теперь, если подъ словомъ „ἀλήθεια" понимать Сына Божія, а подъ „πνεῦμα"—Духа Святаго, то мы не только будемъ различать три Лица, какъ въ формулѣ крещенія, но такой способъ выраженія будетъ по формѣ совершенно одинаковымъ съ библейско-церковною доксологіею древности, по которой Богъ Отецъ прославляется чрезъ Сына во Св. Духѣ. Кромѣ того, ѵпостасное пониманіе выраженія „πνεῦμα" какъ православными, такъ и ихъ противниками въ IV вѣкѣ вообще было обыкновеннымъ. Аріане и македоніане даже брали отсюда основаніе для возраженія противъ православнаго ученія (о равенствѣ и единосущіи Сына и Духа съ Отцемъ) [1]), опираясь въ этомъ случаѣ на способъ выраженія евангелиста. Не сказано,—говорили они,—что „нужно покланяться Духу", но сказано: „нужно Богу покланяться въ Духѣ"; слѣдовательно, Духъ отличается и отдѣляется отъ Бога. Отвѣчая на это возраженіе еретиковъ, св. Амвросій Медіоланскій не отвергаетъ предположеннаго ѵпостаснаго пониманія, напротивъ, подтверждаетъ его, и только устраняетъ отсюда еретическое возраженіе [2]). Такимъ аргументамъ еретиковъ отцы могли противопоставить доказательства изъ этого же текста. Вообще, нѣтъ никакой необходимости въ выраженіи: „προσκυνεῖν ἐν πνεύματι" слово „πνεῦμα" понимать непремѣнно въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно упот-

---

[1]) *S. Ambros.*, de Spir. Sancto; lib. III, c. 12.
[2]) *S. Ambros.*, l. c.

реблено въ выраженiи: „πνεῦμα ὁ Θεός“; такъ какъ простая модификацiя и перенесенiе (слова „πνεῦμα“) на Лице въ настоящемъ случаѣ не заключаетъ въ себѣ абсолютно ничего нелѣпаго. Въ такомъ случаѣ смыслъ разсматриваемаго мѣста будетъ таковъ: „истинные поклонники поклонятся Богу, какъ Троицѣ,—Отцу въ Словѣ и Св. Духѣ, какъ это подобаетъ существамъ духовнымъ“ [1]).

Прямѣе и рѣшительнѣе только-что разсмотрѣннаго нами доказательства св. Григорiя, — какъ это находитъ и Ульманъ [2]),—опровергаетъ нашъ Богословъ возраженiе еретиковъ, заимствованное ими изъ словъ евангелиста Iоанна (I, 3): *вся тѣмъ* (т. е. Словомъ) *быша*. Если все получило бытiе отъ Сына,—говорили они,—то и Духъ получилъ бытiе отъ Него же. Но св. Григорiй Богословъ замѣчаетъ: сказано не просто *все*, а *все, еже бысть*, т. е. все, что получило начало. Поэтому, чтобы причислять Духа къ творенiямъ Сына, надобно еще прежде доказать, что Духъ получилъ начало. А такъ какъ доказать, что Духъ получилъ начало отъ Христа, нельзя, то, очевидно, нельзя и разумѣть Его подъ словомъ *вся* [3]).

Но не одно мнимое отсутствiе ясныхъ указанiй св. Писанiя на божество Духа Святаго служило еретикамъ поводомъ къ отрицанiю послѣдняго. Признанiе Духа Святаго Божествомъ, равнымъ и единосущнымъ съ Отцемъ и Сыномъ, по ихъ понятiямъ, влекло за собою нѣкоторыя несообразности въ самомъ понятiи и представленiи о Божествѣ. Отсюда, становясь на почву дiалектики, духоборцы ставили православнымъ нѣсколько возраженiй, въ сущности весьма слабыхъ и вытекающихъ изъ ихъ грубыхъ и ошибочныхъ

---

[1]) *Jos. Hergenröther*. Die Lehre v. d. göttl. Dreieinigkeit nach d. heilig. Greg. v. Nazianz d. Theol. S. 217—220.

[2]) *C. Ullmann*. Op. cit., S. 392.

[3]) *S. Gregor. Theolog*. Orat. XXXI, n. 12, c. 145. 147.

представленій внутреннихъ отношеній въ Божествѣ. Главнѣйшимъ возраженіемъ въ устахъ ихъ было слѣдующее: „Духъ есть нѣчто или нерожденное, или рожденное. Если Онъ— нерожденное, то будетъ два безначальныхъ (δύο τὰ ἄναρχα): Отецъ и Духъ. А если Онъ—рожденное, то Онъ рожденъ или Отцемъ, или Сыномъ. Въ первомъ случаѣ будетъ два сына или брата; а во второмъ—явится у насъ Богъ—внукъ (υἱωνός)" [1]). Этотъ софизмъ, построенный еретиками на ложныхъ, чисто — матеріальныхъ и ограниченныхъ представленіяхъ о происхожденіи Духа Святаго отъ Отца, по аналогіи съ человѣческимъ происходеніемъ, собственно говоря, не заслуживалъ даже серьезнаго вниманія и опроверженія. Однакожъ, св. Григорій не оставляетъ безъ вниманія и его и въ своемъ опроверженіи показываетъ, до какого абсурда доходятъ еретики въ своихъ грубыхъ и низкихъ представленіяхъ о Божествѣ. Прежде всего онъ замѣчаетъ, что въ отношеніи къ Божеству нельзя мыслить ничего такого, что̀ свойственно намъ—людямъ, и что, поэтому, нѣтъ никакого основанія переносить на Божество названія нашего родства. А потомъ онъ не допускаетъ и самаго дѣленія, по которому еретики признаютъ въ Божествѣ только „нерожденное" и „рожденное", а средняго между ними—ничего; между тѣмъ какъ необходимо признать еще нѣчто среднее между ними, именно—„исходящее". „Такъ какъ мы не принимаемъ твоего перваго дѣленія",—говоритъ онъ своему противнику,—„по которому не допускается ничего средняго между нерожденнымъ и рожденнымъ, то вмѣстѣ съ этимъ пресловутымъ дѣленіемъ тотчасъ же изчезаютъ твои братья и внуки...; потому что гдѣ ты помѣстишь Исходящее (τὸ ἐκπορευτόν), которое въ твоемъ дѣленіи должно составлять средній членъ и которое признано Богословомъ получше тебя—нашимъ Спасителемъ, если только, слѣдуя

[1]) Orat. XXXI, n. 8, c. 141.

третьему своему завѣту [1]), ты не исключилъ изъ Евангелія выраженіе: Духъ Святый, *иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. XV, 26)? Такъ какъ Онъ отъ Отца исходитъ, то—не тварь; а такъ какъ Онъ не есть рожденное, то—не Сынъ, и такъ какъ Онъ есть нѣчто среднее между Нерожденнымъ и Рожденнымъ, то—Богъ" [2]). Далѣе, подобно аріанамъ, выходя изъ неправильнаго понятія объ отношеніи между Лицами Св. Троицы, македоніане спрашивали православныхъ: чего же недостаетъ Духу, чтобы быть Ему Сыномъ? Такъ какъ, если бы у Него ни въ чемъ не было недостатка, то Онъ былъ бы Сыномъ". На это возраженіе св. Григорій отвѣчаетъ, что названія „Сына" и „Духа" и, вообще, названія Лицъ Св. Троицы обусловливаются не недостатками Ихъ, а—такъ сказать—различіемъ Ихъ проявленія и взаимнаго отношенія между Собою [3]). Поэтому, Духъ Святый—не Сынъ не потому, чтобы Ему чего—либо недоставало, чтобы быть Отцемъ; въ противномъ случаѣ, необходимо допустить, что и Отцу

---

[1]) Подъ «третьимъ завѣтомъ» (*τρίτη διαθήκη*) можно разумѣть, прежде всего, какое-нибудь сочиненіе, которое цѣнилось у македоніанъ особенно высоко и которое они считали, на ряду съ Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ, третьимъ Откровеніемъ. Что же именно это было за сочиненіе? Македоній, какъ извѣстно, ничего не писалъ (*Fabricii* Bibliotheca graeca, vol. IX, p. 247. Harl.). Быть можетъ, это было сочиніе Мараѳонія или Евномія? Но, вѣроятнѣе всего, выраженіе «*τρίτη διαθήκη*» указываетъ не на сочиненіе, а только, вообще, на научныя положенія, которыя пользовались у македоніанъ такимъ уваженіемъ, что св. Григорій счелъ себя въ правѣ назвать ихъ «третьимъ завѣтомъ». То же самое выраженіе св. Григорій буквально употребляетъ и въ другомъ мѣстѣ: Epist. CI, ad Cledon. presbyt. I, contr. Apollinar., c. 193, t. XXXVII. (Cf. *C. Ullmann's* op. cit., S. 390. Anm. 1).

[2]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXXI, n. 8, c. 141: *ὃ* (*Πνεῦμα*) *καθ' ὅσον ἐκεῖθεν* (*παρὰ τοῦ Πατρὸς*) *ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα· καθ' ὅσον δὲ οὐ τὸ γεννητὸν, οὐχ Υἱός· καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον, Θεός*.

[3]) Ibid., n. 9, c. 141: *τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς ἀλλήλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν*.

чего-то недостаетъ, чтобы быть Сыномъ. Напротивъ, каждое Лице Св. Троицы носитъ свое особое названіе, въ силу своего личнаго свойства, которымъ Оно отличается отъ двухъ другихъ Лицъ [1]). Наконецъ, основываясь на различіи именъ „Сына“ и „Духа“, македоніане находили невозможнымъ безъ противорѣчія утверждать божество и единосущіе Духа Святаго съ Сыномъ Божіимъ. „Возможно-ли“, говорили они, „чтобы отъ одного и того же одинъ былъ Сынъ, а другой— не Сынъ, и притомъ оба были одинаковаго существа? Но св. Григорій указываетъ своимъ противникамъ на то, что раждаемость и исхожденіе не составляютъ собою сущности (*οὐσία*), а только показываютъ образъ бытія (*τρόπος ὑπάρξεως*); а на основаніи различія въ образѣ бытія нельзя еще отрицать единосущія Сына и Духа. Въ доказательство этой мысли онъ беретъ нѣсколько аналогій изъ царства животныхъ, замѣчая, впрочемъ, при этомъ, что „трудно и безполезно искать подобій небеснаго въ земномъ“ [2]). Какъ сравнительно лучшее въ настоящемъ случаѣ, онъ приводитъ, между прочимъ, слѣдующаго рода подобіе. „Адамъ“, говоритъ онъ, „есть тварь Божія; Ева—часть этой твари; а Сиѳъ—произведеніе того и другой. Не смотря на различіе своего происхожденія, они, однакожъ, по природѣ, тождественны между собою, одинаковаго существа. Слѣдовательно, различно произшедшіе могутъ быть одного существа. Я говорю это, конечно, не съ тѣмъ, чтобы твореніе, или отдѣленіе, или другое что-нибудь матеріальное перенести на Божество, а чтобы только образно представить умосозерцаемое“ [3]).

---

[1]) Ibid.: *αὐτὸ δὲ τὸ μὴ γεγενῆσθαι καὶ τὸ γεγενῆσθαι καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι τὸν μὲν Πατέρα, τὸν δὲ Υἱὸν, τὸ δὲ, τοῦθ᾽ ὅπερ λέγεται, Πνεῦμα ἅγιον προσηγόρευσεν.*

[2]) Ibid., n. 10, c. 144.

[3]) Ibid., n. 11, c. 145: .... *ὁμολόγηται οὖν καὶ τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι. Λέγω δὲ ταῦτα οὐκ ἐπὶ τὴν θεότητα φέρων τὴν πλάσιν, ἢ τὴν τομὴν, ἢ τι τῶν ὅσα σώματος ἐπὶ δὲ τούτων θεωρῶν, ὡς ἐπὶ σκηνῆς τὰ νοούμενα.*

Доказавъ, такимъ образомъ, единство божества и существа Духа Святаго съ Отцемъ и Сыномъ, св. Григорій долженъ былъ въ то же время указать и на отличіе Его отъ Нихъ, чтобы, какъ онъ говоритъ, „не допустить слитности въ Божествѣ". Основаніемъ для различія между Ѵпостасями Божества, какъ мы уже видѣли, онъ признаетъ Ихъ личныя свойства (*ἰδιότητες*). Неначинаемость бытія и нерожденность (*ἀναρχία καὶ ἀγεννησία*)—личныя свойства Бога Отца; раждаемость (*γεννησία*)—личное свойство Бога Сына. Но рядомъ съ „Нерожденнымъ" и „Рожденнымъ" св. Григорій находитъ необходимымъ признать въ Божествѣ еще нѣчто среднее между ними—„Исходящее" (*τὸ ἐκπορευτόν*), т. е. Духа Святаго [1]). „Исхожденіе отъ Отца" (*τὸ ἐκπορεύεσθαι* или *ἐκπόρευσις παρὰ τοῦ Πατρός*) и составляетъ, по ученію св. Григорія, ту личную особенность Св. Духа, которою Онъ отличается отъ Отца и Сына. Что же такое исхожденіе? Какъ понимать его? На этотъ вопросъ, по словамъ Богослова, нѣтъ и не можетъ быть отвѣта, такъ какъ онъ относится къ области сверхъестественнаго и непостижимаго. „Объясни мнѣ", — говоритъ онъ еретикамъ, предлагавшимъ ему этотъ вопросъ, — „объясни мнѣ нерожденность Отца; тогда и я осмѣлюсь объяснить рожденіе Сына и исхожденіе Св. Духа, и тогда мы оба, вникая въ тайны Божіи, придемъ въ изумленіе,—и кто же? мы, которые не можемъ видѣть у себя подъ ногами *и исчесть песка морскаго и капли дождевыя и дни вѣка* (Сир. I, 2), не говоря уже о томъ, чтобы вдаваться въ глубины Божіи и судить о природѣ столь невыразимой и неизъяснимой" [2]).

Итакъ, всѣ три Лица Св. Троицы, обладая субстанціальнымъ и самостоятельнымъ бытіемъ, по ученію св. Григорія, равнобожественны и единосущны. Доказать и рас-

---

[1]) Orat. XXXI, n. 8, c. 141.
[2]) Ibidem.

крыть эти истины составляло главную задачу Богослова по отношенію къ каждому Лицу Св. Троицы; такъ какъ только съ признаніемъ ихъ христіанскій догматъ о Св. Троицѣ и сохраняетъ свой истинный смыслъ, тогда какъ, напротивъ, съ отрицаніемъ ихъ извращается и даже совершенно уничтожается существенный и главнѣйшій христіанскій догматъ. Но этого мало. Истины божества и единосущія Лицъ Св. Троицы важны не только по отношенію къ самому догмату о Св. Троицѣ, но онѣ составляютъ существенный и необходимый членъ въ системѣ всего христіанскаго вѣроученія, съ исключеніемъ котораго разстраивается вся система христіанства. Поэтому, отвергнуть божество и единосущіе съ Отцемъ Сына и Духа Святаго,—какъ это дѣлали аріане и македоніане,—значило отвергнуть всю христіанскую религію. Въ самомъ дѣлѣ, христіанская религія есть новый союзъ или возсоединеніе падшаго рода человѣческаго съ тріvпостаснымъ Богомъ крестною смертію воплотившагося Сына Божія. Какъ союзъ *новый* и *возстановленный*, она предполагаетъ *древній* союзъ человѣка съ Богомъ,—религію первобытную, но утраченную человѣкомъ; какъ союзъ *возстановленный*, она указываетъ, далѣе, на возвращеніе человѣку его утраты, именно воплотившимся Сыномъ Божіимъ—Іисусомъ Христомъ;—наконецъ, даетъ знать, что въ христіанствѣ опять есть дѣйствительный и надежнѣйшій союзъ между Богомъ и человѣкомъ. Всѣ эти истины, вытекающія изъ сущности христіанства, удерживаютъ свой истинный и дѣйствительный смыслъ только тогда, когда мы допустимъ догматъ о божествѣ и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ, кагда мы признаемъ, что Сынъ Божій есть такой же истинный Богъ, какъ и Богъ Отецъ. Отрицаніе же этого догмата необходимо влечетъ за собою отрицаніе и всѣхъ упомянутыхъ истинъ и, вмѣстѣ съ ними, сущности всего христіанства. Въ самомъ дѣлѣ, если религія есть союзъ человѣка съ *Самимъ Богомъ*, а

посредникомъ союза первобытнаго человѣка съ Существомъ высочайшимъ, по ученію Церкви, было предвѣчное Слово Божіе,—для внутренняго принятія котораго, человѣкъ носилъ въ себѣ „образъ и подобіе Божіе“,—то отрицать божеское достоинство этого Слова и низводить Его въ рядъ простыхъ тварей нельзя безъ униженія для первобытной религіи. Признавать, что Слово не есть истинный Богъ, Лице несозданное, значитъ унижать и искажать истинный смыслъ первобытнаго союза человѣка съ Богомъ, даже совсѣмъ уничтожать его; потому что существо сотворенное изъ ничего, конечное, не только не можетъ быть посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ, но еще само нуждается въ посредникѣ между нимъ и Существомъ высочайшимъ. Напрасно аріане приписывали своему посреднику различныя высокія качества и удостоивали его даже необыкновеннаго, божескаго величія, чтобы только онъ закрывалъ собою ту непроходимую бездну, которая отдѣляетъ Безконечное отъ конечнаго и приводилъ ихъ во внутреннее общеніе между собою. Не смотря на всѣ свои высокія достоинства и качества, посредникъ ихъ остается, однакожъ, чуждымъ Богу по своему существу; онъ—Сынъ Божій, но не единосущный, а только усыновленный за свои заслуги и добродѣтели, и, слѣдовательно, не истинный. Если же онъ не единосущенъ съ Богомъ, то не можетъ находиться съ Нимъ въ непосредственномъ общеніи; а за нимъ и человѣкъ лишается внутренняго и дѣйствительнаго единенія съ Богомъ и, такимъ образомъ, остается безъ Бога и безъ религіи, которая для него дѣлается невозможною такъ же, какъ, по словамъ аріанъ, тварь не можетъ снести непосредственнаго дѣйствія на нее Существа высочайшаго. Такимъ образомъ, аріанскій принципъ отрицанія Божества и единосущія Сына Божія съ Богомъ Отцемъ разрушаетъ тотъ первобытный союзъ, о которомъ учитъ Церковь христіанская, или, по крайней мѣрѣ, искажаетъ

его истинный смыслъ и значеніе. А отсюда съ необходимостію слѣдуетъ отрицаніе или извращеніе другаго христіанскаго догмата, —догмата о паденіи человѣка. По православному ученію, человѣкъ, преступивши заповѣдь Божію, данную ему въ раю, исказилъ въ себѣ образъ Божій, помрачилъ свой умъ, извратилъ волю и, безконечно оскорбивъ высочайшее Существо, лишился союза и общенія съ Нимъ. Грѣхопаденіе перваго человѣка представляется здѣсь столько важнымъ и глубокимъ, что, для заглажденія его и возстановленія прерваннаго общенія съ Богомъ, недостаточно никакихъ силъ и средствъ со стороны человѣка; только помощь божественная могла исправить поврежденную грѣхомъ природу человѣка и возстановить утраченный имъ союзъ съ Богомъ. Между тѣмъ, съ аріанской точки зрѣнія грѣхопаденіе первобытнаго человѣка представляется дѣломъ далеко не такой важности. Если человѣкъ никогда не находился въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, то онъ, конечно, и не могъ настолько удалиться отъ Него, не могъ совершить и паденія такой важности, какимъ оно представляется въ православномъ ученіи. Если же человѣкъ никогда не находился во внутреннемъ и дѣйствительномъ общеніи съ Богомъ и никогда не терялъ этого общенія, то онъ не могъ и ощущать въ себѣ потребности новаго тѣснѣйшаго союза и общенія съ Нимъ. Отсюда — излишне воплощеніе Самого Божества для возсозданія человѣка и возсоединенія его съ Богомъ, человѣкъ и самъ могъ бы исправить порчу своей природы, или, по крайней мѣрѣ, его могъ бы возстановить простой учитель своимъ хорошимъ примѣромъ и полезными правилами жизни [1]). Однимъ словомъ, аріанскими

---

[1]) Подобные выводы изъ ложнаго понятія о Сынѣ Божіемъ, дѣйствительно, были у аріанъ, какъ это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ выраженій *св. Аѳанасія Александрійскаго* (Orat. contr. arian. II, cc. 51. 56).

принципами отрицается необходимость *воплощенія* Сына Божія, какъ истиннаго Бога. И дѣйствительно, аріанская доктрина не знаетъ Христа—Бога; она знаетъ только Христа—человѣка, простое твореніе, познавшее Бога, угодившее Ему и возвысившееся до сѣдѣнія одесную Его. Но такимъ ученіемъ ниспровергается дѣйствительность искупленія падшаго рода человѣческаго и возсоединенія его съ Богомъ, ниспровергается христіанскій догматъ *искупленія*. По христіанскому ученію, искупленіе человѣчества, по свойству самаго паденія, есть такое дѣло, котораго никто изъ сотворенныхъ существъ, хотя бы самаго высшаго достоинства, не могъ совершить такъ, какъ необходимо было совершить его. Исправить поврежденную паденіемъ природу человѣка, освободить его отъ грѣха, проклятія и смерти и примирить съ разгнѣваннымъ небеснымъ Правосудіемъ,—все это могъ совершить только единосущный Отцу Сынъ Божій. И Онъ дѣйствительно совершилъ это, воплотившись, пострадавши и принесши Себя въ жертву на крестѣ. Но ничего подобнаго не можетъ быть при началахъ аріанскихъ. Будучи простымъ человѣкомъ, тварью, — какимъ представляли Его аріане,— І. Христосъ не могъ бы совершить дѣла искупленія. Онъ не только не могъ бы возстановить разстроенной человѣческой природы, освободить человѣка отъ грѣха и примирить его съ Богомъ, но, какъ человѣкъ, Онъ еще Самъ нуждался бы въ помощи божественной, Самъ воздыхалъ бы вмѣстѣ съ тварью, ожидая свободы отъ кого-либо другаго (Римл. VIII, 21. 22); словомъ, Онъ не могъ бы быть нашимъ Искупителемъ. Наконецъ, отрицаніе божества и единосущія Сына Божія съ Богомъ Отцемъ необходимо влечетъ за собою отрицаніе и христіанской истины обновленія и освященія искупленнаго человѣка. Христіанское ученіе говоритъ, что человѣкъ, искупленный кровію Христа—Спасителя, омываясь спасительными водами крещенія отъ грѣха, проклятія и смер-

ти, не только вступаетъ въ первобытное состояніе невинности, утраченной преступленіемъ праотца, но и получаетъ благодатныя силы къ тому, чтобы дѣлаться святымъ (2 Петр. I, 3), вмѣсто чада гнѣва Божія становится сыномъ Божіимъ (Іоан. I, 14. 15), вмѣсто осужденія на вѣчное мученіе получаетъ наслѣдіе небесныхъ благъ (1 Петр. I, 3); словомъ, онъ получаетъ все, изъ чего слагается, чѣмъ созидается и чѣмъ сопровождается новый союзъ человѣка съ Богомъ. Правда, ближайшимъ виновникомъ всего этого является Совершитель христіанскаго обновленія и освященія людей— Духъ Святый; но Духъ Святый, исходящій отъ Отца, даруется и дѣйствуетъ въ сердцахъ людей только въ силу искупительныхъ заслугъ Сына Божія; Онъ, Лице божественное и единое по существу съ Богомъ Отцемъ, ниспосылается на землю Сыномъ Божіимъ, также Лицемъ божественнымъ и единосущнымъ Отцу. Но если воплотившійся для спасенія человѣческаго рода Сынъ Божій есть существо сотворенное, — какъ это утверждали аріане, — и если Его искупительныя заслуги, какъ заслуги простаго человѣка, не имѣютъ дѣйствительнаго значенія, то человѣкъ не можетъ получать и обновленія; какъ не искупленный, онъ остается съ тѣмъ же помраченнымъ умомъ, съ тою же извращенною волею, тѣмъ же рабомъ грѣха, столько же отчужденнымъ отъ Бога, словомъ—такимъ же, какимъ сталъ послѣ паденія. Но если для совершенія спасенія рода человѣческаго необходимъ Самъ Сынъ Божій, какъ истинный Богъ, то для завершенія всего искупительнаго акта, для освященія человѣка, необходимъ также Богъ, ибо тварь освящать, обновлять и дѣлать богами тварей не можетъ. Отсюда — признавать, вмѣстѣ въ македоніанами, Духа Святаго тварью Сына значитъ отрицать одинъ изъ существеннѣйшихъ пунктовъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія, безъ котораго послѣдняя остается незаконченною и теряетъ всякое значеніе.

Истинный смыслъ и значеніе христіанство сохраняетъ только въ той религіозной системѣ, которая имѣетъ въ своемъ основаніи истинное ученіе о Богѣ, какъ единомъ Существѣ въ трехъ Лицахъ, которая признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ равенство этихъ Лицъ по божеству и единство по существу и которая приписываетъ Имъ одинаковое могущество, одну волю и одно дѣйствіе. Такова именно и есть догматическая система св. Григорія Богослова. Ея понятіе о Богѣ,—насколько оно теперь уже извѣстно, — представляетъ собою именно такое основаніе, на которомъ только и возможно построеніе правильной въ истинно - христіанскомъ смыслѣ вѣроучительской системы, и мы въ полномъ правѣ ожидать, что нашъ великій учитель вѣры, при всей спекулятивности своего ума, предстанетъ предъ нами столь же строгимъ христіанскимъ догматистомъ и въ ученіи объ отношеніи Божества къ міру, какимъ мы видѣли его въ ученіи о Богѣ въ Самомъ Себѣ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ МІРУ.

Въ то время какъ догматъ о Св. Троицѣ обратилъ на себя всеобщее вниманіе и сдѣлался почти исключительнымъ предметомъ всѣхъ изслѣдованій и разсужденій богослововъ четвертаго вѣка, другіе пункты христіанской догматики оставались почти совершенно нетронутыми. За исключеніемъ вопроса о воплощеніи Сына Божія, богословская мысль не останавливалась ни на одномъ другомъ вопросѣ и не пускалась болѣе ни въ какія метафизическія изысканія. Всецѣло занятый уясненіемъ вопроса о Св. Троицѣ и, главнымъ образомъ, о Сынѣ Божіемъ — вопроса первостепенной важности, богословствующій умъ того времени никакъ не могъ оторваться отъ этого вопроса и перенести свое вниманіе на какую-либо другую религіозную истину. Въ силу этого обстоятельства, и у св. Григорія Богослова едва-ли можно искать столь полнаго и подробнаго раскрытія другихъ христіанскихъ истинъ, какое мы видѣли въ его ученіи о Св. Троицѣ. И дѣйствительно, сколько обширенъ и обстоятеленъ трактатъ св. Григорія о Богѣ въ Самомъ Себѣ, столько же кратко и обще его ученіе о Богѣ въ Его отношеніи къ міру, хотя въ этомъ послѣднемъ отношеніи христіанская догматика представляетъ

огромную массу разнообразныхъ истинъ, которыя ко времени Григорія Богослова далеко еще не достигли полнаго и всесторонняго раскрытія и уясненія. Если въ отношеніи къ догмату о Св. Троицѣ, по требованію современныхъ обстоятельствъ, нашему Богослову приходилось не только выяснять истинный смыслъ и значеніе его, но и вести полемику съ различными еретиками и защищать его отъ всевозможныхъ нападеній, то по отношенію къ другимъ христіанскимъ догматамъ современность предъявляла ему требованія несравненно скромнѣе и ограниченнѣе. Въ последнемъ отношеніи, въ виду отсутствія почти всякихъ еретическихъ теорій и возраженій, задача его состояла лишь въ простомъ указаніи и изложеніи христіанскихъ догматовъ именно въ томъ смыслѣ, какъ они представлялись его христіански-настроенному философскому уму [1]). Тотъ же самый принципъ умозрѣнія на началахъ Писанія и Преданія, какой мы видѣли въ богословіи св. Григорія о Св. Троицѣ, проводится, отъ начала до конца, и во всей остальной его догматической системѣ. Григорій твердъ и смѣлъ во всѣхъ своихъ сужденіяхъ, но его спекулятивный умъ нигдѣ и ни разу не выступалъ за предѣлы истины, данной въ словѣ Божіемъ и ученіи Церкви. Онъ прямо и рѣшительно высказываетъ свои, нерѣдко таинственныя и аллегорическія, возрѣнія по тому или другому религіозному вопросу, но, какъ скоро не находитъ къ тому достаточныхъ основаній въ своихъ священныхъ источникахъ, скорѣе рѣшается отступить предъ трудностію предмета, чѣмъ идти по скользкому и опасному пути вѣроятныхъ гипотезъ и гаданій. Это-то имен-

---

[1]) Исключеніе въ этомъ случаѣ составляетъ только догматъ о воплощеніи Сына Божія. При изложеніи его, св. Григорій долженъ былъ столкнуться съ лжеученіемъ Аполлинарія и, вступивъ съ послѣднимъ въ довольно пространную полемику, раскрывать православное ученіе не только съ положительной, но и съ отрицательной стороны.

но и спасло его отъ тѣхъ ошибокъ и увлеченій, какими такъ богата система Оригена, свято чтившаго правила вѣры и преклонявшагося предъ авторитетомъ Церкви, но въ то же время считавшаго позволительнымъ идти чисто-философскимъ путемъ, помимо общецерковнаго религіознаго сознанія, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ послѣднее оказывалось недостаточно яснымъ и опредѣленнымъ. Этимъ также объясняется то обстоятельство, что св. Григорій, при всемъ своемъ уваженіи къ Оригену и почтеніи къ его учено-богословскимъ трудамъ, пользовавшимся въ свое время огромнымъ авторитетомъ на христіанскомъ Востокѣ, нигдѣ такъ рѣзко не расходится съ нимъ, какъ именно въ той части догматики, гдѣ онъ занимается разсмотрѣніемъ отношеній Бога къ міру. Въ этомъ отношеніи, правда, система св. Григорія не представляетъ того богатства въ содержаніи и обилія различныхъ, нерѣдко весьма любопытныхъ философскихъ теорій, какія можно видѣть въ системѣ Оригена, но за то она служитъ вѣрнѣйшимъ выраженіемъ догматическихъ воззрѣній, сложившихся и утвердившихся въ тогдашнемъ общецерковномъ религіозномъ сознаніи и, при отсутствіи въ ней какихъ-либо личныхъ мнѣній или гипотетическихъ сужденій, получаетъ полное право на общецерковное значеніе. Въ этомъ всего лучше убѣдиться на дѣлѣ.

ГЛАВА I.

УЧЕНІЕ О БОГѢ-ТВОРЦѢ МІРА.

1) Ученіе о мірѣ вообще (космологія).

Первый вопросъ, представляющійся религіозному мыслителю въ ученіи объ отношеніи Бога къ міру, есть, безъ сомнѣнія, вопросъ о происхожденіи самаго міра. Откуда и

какъ произошелъ міръ? Этотъ вопросъ, безъ сомнѣнія, возникаетъ въ умѣ каждаго мыслящаго субъекта и требуетъ себѣ того или другаго рѣшенія. Но, очевидно, правильное и вполнѣ удовлетворяющее разумъ рѣшеніе этого вопроса возможно только при христіанскомъ понятіи о Богѣ, какъ Существѣ безконечномъ и личномъ. Для естественнаго и ограниченнаго разума, не просвѣщеннаго свѣтомъ христіанской истины, должны представляться въ этомъ случаѣ непреодолимыя затрудненія. Безсильный побѣдить эти затрудненія и не въ состояніи будучи возвыситься до христіанскаго понятія о Богѣ, какъ личномъ Началѣ міра, древній философствующій разумъ представлялъ міръ и настоящій порядокъ вещей или безначальнымъ и вѣчнымъ, или вышедшимъ изъ себя же — изъ хаоса, или же, производя его извнѣ, отъ другаго начала, не признавалъ послѣдняго абсолютно-свободною причиною міра, а обусловливалъ его готовою, совѣчною ему матеріею, подобно тому, какъ обусловливается въ своихъ произведеніяхъ матеріаломъ человѣкъ-художникъ. Но всѣ эти теоріи одинаково противны христіанскому понятію о мірѣ, какъ безусловно-свободномъ твореніи Божіемъ. Поэтому св. Григорій Богословъ рѣшительно отвергаетъ языческія представленія о происхожденіи міра и, не останавливаясь на нихъ много, прямо относитъ ихъ къ разряду миѳовъ и басенъ. „Богъ одинъ, а что̀ касается разсужденій греческихъ мудрецовъ о матеріи и формѣ, будто онѣ собезначальны, то это — пустая баснь“ [1]). Форма вещей, признаваемая нѣкоторыми языческими философами безначальною, по словамъ св. Григорія, отнюдь не обладаетъ безначальнымъ бытіемъ, но получила свое начало отъ Бога. Ему же, очевидно, обязана своимъ бытіемъ и матерія, такъ

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Carm. IV, de mundo, vv. 3—4, col. 416 (t. XXXVII).

какъ она безъ формы не мыслима, какъ и форма не мыслима безъ матеріи. Если же допустить мысль о первоначальномъ отдѣльномъ существованіи ихъ, то при этомъ, по мнѣнію Богослова, необходимо предположить ихъ или несоединимыми, или соединимыми. Въ первомъ случаѣ является вопросъ: какъ онѣ могли сойтись и образовать міръ, будучи совершенно отдѣльными, а во второмъ — какъ онѣ соединились? Въ томъ и другомъ случаѣ необходимо допустить начало соединяющее ихъ, которое и есть именно Богъ. Если же Богъ — Соединитель, то Онъ же — учитъ св. Григорій— есть и Творецъ всего, только Творецъ въ иномъ, несравненно высшемъ смыслѣ, нежели различные художники-творцы своихъ произведеній: если послѣдніе творятъ изъ готоваго матеріала только однѣ формы, то Творцу высочайшему необходимо приписать твореніе не только формъ, но и міровой матеріи [1]). Не лучше языческаго представленія о мірѣ, по мнѣнію св. Григорія, и манихейская теорія о свѣтѣ и тьмѣ, какъ самобытныхъ и совѣчныхъ началахъ, такъ какъ два совершенно противоположныхъ начала совмѣстно существовать не могутъ. „Если былъ Богъ, высочайшій Свѣтъ", говоритъ Богословъ, „то не было тьмы, потому что зло не могло спорить о равенствѣ съ Богомъ. Если была тьма, то уже нѣтъ мѣста для Бога. Ему неприлично находиться въ согласіи съ тьмою; если же допустить между ними борьбу, то возьметъ верхъ сильнѣйшій; а если признать ихъ равносильными, то необходимо допустить третье начало, которое бы приводило ихъ въ единство своею мудростію и прекращало борьбу между ними... [2]). „По моему же ученію", заключаетъ св. Григорій, „одинъ Богъ безначальный, ни съ кѣмъ не борющійся, одинъ благій Свѣтъ, Сила высокопаря-

---

[1]) Ibid., vv. 5—23, col. 416—417.
[2]) Ibid., vv. 24—38, col. 417—418

щихъ умовъ, простыхъ и сложныхъ, небесныхъ и земныхъ, а тьма привзошла впослѣдствіи и есть не какая-либо удобоизобразимая самостоятельная природа, а нашъ собственно грѣхъ“ [1]). Итакъ, по мнѣнію св. Назіанзина, здравый разумъ не можетъ согласиться съ идеею самобытности и вѣчности міра и требуетъ признанія особаго Существа безначальнаго и личнаго, какъ Творца міра, которое и есть именно Богъ. Это логическое требованіе для христіанскаго богослова восходитъ на степень несомнѣнной истины, когда и все Писаніе и общецерковное сознаніе говоритъ ему, что видимый міръ получилъ начало и бытіе свое отъ Бога. Такимъ точно оно представлялось и нашему Богослову, почему онъ нигдѣ и не занимается доказательствомъ его, предполагая его общеизвѣстною аксіомою. Но если міръ не безначаленъ, а получилъ свое начало отъ Бога во времени, и если Богъ, какъ Существо живое и дѣятельное, — ибо иначе нельзя представлять Существо всесовершенное, — всегда дѣйствовалъ и творилъ, то, естественно, возникаетъ вопросъ: въ чемъ же состояла дѣятельность Божества до творенія видимаго міра, или, иначе, что̀ дѣлалъ Богъ до сотворенія міра? На этотъ вопросъ разума, казавшійся нѣкоторымъ отцамъ и учителямъ Церкви празднымъ и въ отношеніи къ Существу высочайшему неумѣстнымъ, какъ извѣстно, бл. Августинъ отвѣчалъ: „вилъ вервіе для предлагающихъ подобные вопросы“. Но если всецѣло проникнутое вѣрою сердце Августина могло успокоиться на одномъ благоговѣйномъ признаніи этого вопроса неразрѣшимою тайною, то

---

[1]) Ibid., vv. 38—43, col. 418—419:

Αὐτὰρ ἔμοιγε
Εἷς Θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀδήριτος ἓν φάος ἐσθλὸν,
Ἁπλῶν τε πλεκτῶν τε νοῶν σθένος ὑψιθεόντων,
Οὐρανίων χθονίων τε· τὸ δὲ σκότος ὕστατον ἦλθεν,
Οὐ φύσις ἑστηκυῖα περίγραφος, ἡμετέρη δὲ
Τοῦτο πέλει κακίη.

никакъ не могъ успокоиться на одномъ этомъ спекулятивный умъ Григорія Богослова. Не желая оставить этотъ вопросъ неразрѣшеннымъ, онъ даетъ на него отвѣтъ, съ одной стороны, достойный понятія о Богѣ, а съ другой — вполнѣ удовлетворяющій и умъ и сердце человѣка-христіанина. „Чѣмъ занята была мысль Божія“, спрашиваетъ онъ, „прежде чѣмъ Всевышній, царствуя въ пустотѣ вѣковъ, создалъ вселенную и украсилъ формами? Она созерцала вожделѣнную свѣтлость своей красоты, равный и одинаково совершенный свѣтъ трисіяннаго Божества, какъ это извѣстно одному только Божеству и кому открылъ это Богъ. Творческій умъ созерцалъ также въ своихъ великихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленные образы міра, который сотворенъ впослѣдствіи, но для Бога и тогда былъ настоящимъ“ [1]). Этого, по мнѣнію св. Григорія, было совершенно достаточно для того, чтобы рѣшить вопросъ о творческой дѣятельности Божества до проявленія ея въ видимомъ мірѣ; между тѣмъ какъ Оригенъ, строго проводя свою мысль о безусловной дѣятельности Божества изначала (ἐξ ἀρχῆς) и необходимомъ проявленіи Его творческаго всемогущества во-внѣ, въ произведеніи тварныхъ существъ, пришелъ, какъ извѣстно, къ признанію безконечнаго ряда другихъ міровъ, предшествовавшихъ настоящему міру [2]). Что же служило побужденіемъ для Бога къ проявленію Его творческаго всемогущества во-внѣ, что побудило Его создать видимый міръ? Отвѣтъ на

---

[1]) Ibid., vv. 64—69, col. 420—421:

Κίνυτο (θεία νόησις) κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην,
Τρισσοφαοῦς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφέριστον
Ὡς μούνῃ Θεότητι, καὶ ὧν Θεὸς, ἔστ' ἀρίδηλον.
Κίνυτο καὶ κόσμοιο τύπους οὓς στήσατο λεύσσων
Οἷσιν ἐνὶ μεγάλοισι νοήμασι κοσμογόνος νοῦς
Ἐσσομένου μετέπειτα, Θεῷ δὲ τε καὶ παρεόντος.

[2]) *Origen*. De princip., lib. II, c. 3, p. 82; cf. lib. I, c. 2, p. 10.

этотъ вопросъ не трудно было дать Богослову на основаніи его ученія о свойствахъ Божіихъ. Такъ какъ Богъ, по мысли св. Григорія, есть Существо не только всемогущее, но и всеблагое, то отсюда само собою понятно, что, по своему всемогуществу, Онъ всегда могъ, а по своей безконечной благости, всегда хотѣлъ создать міръ существъ, способныхъ наслаждаться дарами Его благости. Такимъ образомъ, *благость* или *любовь*, по ученію св. Назіанзина, была единственнымъ побужденіемъ для Бога къ безусловно-свободному творенію Имъ видимаго міра. „Такъ какъ“, говоритъ онъ, „для Благости недостаточно было упражняться только въ созерцаніи Самой Себя, а нужно было, чтобы благо разливалось, шло далѣе и далѣе, чтобы число облагодѣтельствованныхъ было какъ можно больше (ибо таково свойство высочайшей Благости), то Богъ измышляетъ сначала ангельскія и небесныя силы“...[1]). Но для Существа всемогущаго достаточно было только помыслить, чтобы явился дѣйствительный міръ, такъ какъ для Него „помыслить или изречь значитъ уже и совершить“[2]). Итакъ, помыслилъ высочайшій Умъ, — учитъ св. Богословъ, — „и мысль Его стала дѣломъ, которое исполнено Словомъ и совершено Духомъ[3]). Въ какомъ же порядкѣ и въ какомъ видѣ явились твари?

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXXVIII, n. 9, c. 320 (t. XXXVI): *ἐπεὶ δὲ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ᾽ ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα (τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν αγαθότητος, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανείους.*

[2]) Orat. XLIV, n. 4, c. 612: *τῷ πάντα δυνατῷ λόγῳ τὸ νοῆσαι μόνον, ἢ εἰπεῖν, ἔργον ἐστὶ παριστάμενον.*

[3]) Orat. XXXVIII, n. 9, c. 320: *καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον, καὶ Πνεύματι τελειούμενον.* Этими словами, напоминающими собою новозавѣтное ученіе о твореніи міра Богомъ чрезъ Слово и повѣствованіе книги Бытія о томъ, что Духъ Божій носился при твореніи міра надъ водою, св. Григорій, между прочимъ, весьма ясно выразилъ мысль объ участіи въ дѣлѣ творенія міра всѣхъ трехъ Лицъ Пресвятой Троицы.

Подобно другимъ церковнымъ учителямъ, св. Григорій не занимается подробнымъ изслѣдованіемъ самаго творенія Богомъ міра, и его космологія заключаетъ въ себѣ только общія и самыя существенныя указанія на порядокъ явленія тварныхъ существъ. Прежде всего, по его представленію, Богъ сотворилъ вторые свѣты, отображенія перваго высочайшаго Свѣта, духовъ, окружающихъ Его, — ангеловъ, которые и составляютъ міръ разумныхъ существъ (κόσμος νοητός), потому уже—міръ вещественный и видимый (κόσμος ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος), обнимающій собою видимое небо и землю, красота, порядокъ и стройность котораго служатъ видимымъ выраженіемъ высочайшей премудрости его Творца [1]). Первое, что̀ создалъ высочайшій Творецъ въ этомъ видимомъ мірѣ, это—свѣтъ; такъ какъ, замѣчаетъ св. Григорій, „великому *Свѣту* прилично было начать мірозданіе *свѣтомъ*, которымъ Онъ уничтожаетъ тьму и бывшій до того времени хаосъ". Но этотъ свѣтъ, по мнѣнію Богослова, „не есть свѣтъ солнечный, но свѣтъ, не заключенный въ тѣлѣ и солнцѣ, а впослѣдствіи уже сообщенный солнцу для освѣщенія вселенной". Въ этомъ случаѣ достойно примѣчанія — говоритъ св. отецъ — то обстоятельство, что, между тѣмъ какъ для другихъ тварей Богъ творитъ прежде самое вещество, а потомъ уже облекаетъ ихъ въ форму, для свѣта „Онъ создаетъ сначала форму (ибо форма солнца — свѣтъ), а потомъ уже присоединяетъ къ ней вещество, создавъ око дня — солнце". Все твореніе, приводимое въ устройство Творцемъ не мгновенно, но по сверхъестественнымъ законамъ, распредѣляется между различными днями, до дня седьмаго, который служитъ покоемъ отъ дѣлъ. Послѣднимъ явился въ міръ человѣкъ, и „это", по замѣчанію св. Григорія, „нисколько не удивительно, потому что для

---

[1]) Orat. XXXVIII, n. 10, c. 321 et seqq.

него, какъ для царя, нужно было приготовить царское жилище, и потомъ ввести его сюда въ сопровожденіи всѣхъ тварей“ [1]). Теперь спрашивается: въ какомъ же видѣ вышелъ первоначально міръ изъ рукъ Творца своего? Въ такомъ ли, въ какомъ онъ и нынѣ намъ представляется, или въ совершенно иномъ?

Всякій богословъ или философъ, отрицающій самобытность міра и производящій его отъ Творца, Существа всесовершеннѣйшаго, конечно, долженъ составить себѣ такую или иную теодицею, въ виду тѣхъ дѣйствительныхъ или только кажущихся недостатковъ настоящаго міра, которые, повидимому, противорѣчатъ идеѣ всесовершеннѣйшаго Творца міра. Въ этомъ случаѣ для теодицеи открывается два пути, приводящіе къ двумъ совершенно различнымъ выводамъ. Прежде всего, выходя изъ идеи всесовершеннѣйшаго Бога—Творца міра и основываясь на той несомнѣнной истинѣ, что Онъ, дѣйствуя по началамъ премудрости и благости, могъ создать только міръ совершеннѣйшій и наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, можно признать настоящій міръ лучшимъ и безусловно совершеннымъ. Но такая теодиція, встрѣчающаяся у новѣйшихъ философовъ-деистовъ, можетъ удовлетворять только того, кто или совсѣмъ не видитъ недостатковъ въ настоящемъ мірѣ, или совершенно мирится съ ними, понимая ихъ, какъ нѣкотораго рода совершенство, или какъ необходимое условіе совершенства. Вѣрнѣе и основательнѣе этого способа разсужденія другой путь теодицеи. Міръ, какъ произведеніе Творца всесовершеннѣйшаго, безъ сомнѣнія, долженъ быть налучшимъ и возможно совершеннѣйшимъ; но такъ какъ въ настоящемъ мірѣ, несомнѣнно, есть всякаго рода зло и несовершенство, то это послѣднее должно имѣть свое начало не въ Богѣ,

---

[1]) Orat. XLIV, n. 3—4, c. 609 et seqq.

какъ Существѣ всесовершеннѣйшемъ и чуждомъ всякаго зла и несовершенства, а внѣ Бога; слѣдовательно, наилучшій и всесовершеннѣйшій міръ есть міръ, первоначально созданный Богомъ; настоящій же міръ есть уже извращеніе того наилучшаго міра. Этотъ родъ теодицеи, господствующій почти во всѣхъ религіяхъ, раздѣляли и раздѣляютъ по преимуществу богословы-теисты. Весьма естественно, что и св. Григорій Богословъ держался въ этомъ случаѣ того же міровоззрѣнія. Настоящій міръ, въ которомъ наблюдательный взоръ Богослова усматривалъ столько недостатковъ и зла и который казался ему столько ненормальнымъ, конечно, не могъ ему представляться наилучшимъ и совершеннѣйшимъ,—такимъ, какимъ именно онъ вышелъ изъ рукъ своего всесовершеннѣйшаго Творца; не могъ также, конечно, его философскій умъ допустить причины зла и несовершенствъ міра въ Богѣ, тѣмъ болѣе, что въ томъ и другомъ случаѣ ему пришлось бы стать въ противорѣчіе съ церковнымъ ученіемъ объ этомъ предметѣ. Гдѣ же, по мнѣнію св. Григорія, искать причины зла и несовершенствъ въ мірѣ и какъ объяснить замѣчаемую ненормальность настоящаго порядка вещей? Если Богъ безусловно не можетъ быть признанъ виновникомъ зла и несовершенствъ въ мірѣ, то, очевидно, причину всего этого, по мнѣнію св. Григорія, надобно искать въ самихъ тваряхъ. „Вѣруй", учитъ онъ, „что зло не имѣетъ ни особой сущности, ни царства; оно ни безначально, ни самобытно, ни сотворено Богомъ, но есть дѣло наше и дѣло лукаваго, и произошло въ насъ отъ нашего нерадѣнія, а не отъ Творца" [1]). Какимъ именно образомъ твари, созданныя Богомъ совершенными, сдѣла-

[1]) Orat. XL, n. 45, c. 424: *πίστευε, μὴ οὐσίαν εἶναί τινα τοῦ κακοῦ, μήτε βασιλείαν, ἢ ἄναρχον, ἢ παρ' ἑαυτῆς ὑποστᾶσαν, ἢ παρὰ τοῦ Θεοῦ γενομένην, ἀλλ' ἡμέτερον ἔργον εἶναι τοῦτο καὶ τοῦ πονηροῦ, ἐκ τῆς ἀπροσεξίας ἐπεισελθὸν ἡμῖν, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ κτίσαντος.*

лись виновниками зла и нестроеній въ мірѣ,—вполнѣ вѣрный и удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Богословъ даетъ въ своемъ ученіи о природѣ и дѣятельности тварей. Низшія твари, неразумныя и тѣлесныя, въ этомъ случаѣ не имѣютъ никакого значенія. Поэтому св. Григорій оставляетъ ихъ безъ всякаго вниманія и останавливается только на главномъ предметѣ творенія Божія— мірѣ разумныхъ существъ, на духахъ и человѣкѣ.

2) Ученіе о духахъ (пневматологія).

Первыя и высшія твари, вышедшія изъ рукъ всесовершеннѣйшаго Творца, духи, естественно, должны быть существами наилучшими и совершеннѣйшими. Какъ существа тварныя, они совершенствомъ своей природы, конечно, должны безконечно отстоять отъ всесовершеннѣйшаго существа своего Творца; но, тѣмъ не менѣе, какъ существа ближайшія къ Богу, они не могутъ быть мыслимы совершенно чуждыми Ему: если они не могли быть сотворены божественно-совершенными, то во всякомъ случаѣ должны быть надѣлены всѣми возможными для тварей совершенствами, и если они не могли быть сотворены равнобожественными, то должны быть созданы сродными Богу, такъ какъ они созданы для наслажденія тѣми благами, источникъ которыхъ-Самъ Богъ, что̀, конечно, возможно только подъ условіемъ ихъ подобія и сродства съ Богомъ. Такимъ образомъ, если Богъ есть безконечный Духъ, то и они должны быть существами духовными; если Богъ есть высочайшій Разумъ, то и они должны быть разумными; если Богъ есть верховное Благо, то и они должны быть добрыми; наконецъ, какъ созданные для блаженства въ Богѣ и съ Богомъ, они должны быть поставлены въ ближайшее общеніе и единеніе съ Богомъ. Но само собою разумѣется, что всѣ эти высочайшія свойства и совершенства могутъ быть приписаны духамъ, какъ существамъ сотвореннымъ, не въ абсолютномъ

смыслѣ, а въ смыслѣ условномъ и ограниченномъ, такъ какъ въ абсолютномъ смыслѣ они принадлежатъ только одному Богу. Таковъ въ дѣйствительности и есть міръ высшихъ духовъ, по воззрѣнію св. Григорія Богослова. „Первый Свѣтъ, высочайшій, неприступный, неизреченный, ни умомъ не постижимый, ни словомъ не выразимый, просвѣщающій всякую разумную природу“, учитъ св. Григорій, „есть Богъ“ [1]). „Вторые свѣты, отблески (ἀπαυγάσματα) перваго, совершеннѣйшаго Свѣта, это — силы, окружающія Бога, служебные духи“ [2]). По природѣ своей, эти свѣты суть разумные духи, какъ-бы безтѣлесный и нематеріальный огонь, или нѣчто другое, наиболѣе близкое къ этому“ [3]). „Они просты, духовны, проникнуты свѣтомъ, получаютъ свое начало не отъ плоти и не входятъ въ плоть, а остаются такими, какими созданы“ [4]). При отсутствіи ясныхъ и опредѣленныхъ указаній, трудно сказать, въ какомъ именно смыслѣ Богословъ признавалъ духовъ безплотными. На основаніи нѣкоторыхъ его выраженій можно только съ вѣроятностію полагать, что онъ приписывалъ имъ тончайшія, эфирныя тѣла, такъ что они, по его представленію, не абсолютно изъяты отъ вещественности, а безтѣлесны только въ сравненіи съ нами. „Естество ангельское“, говоритъ въ одномъ своемъ „словѣ“ св. Григорій, „называется духомъ и огнемъ, — духомъ, какъ сверхчувственное, огнемъ, какъ очистительное; потому что и высочайшее Существо носитъ тѣ же имена. Впрочемъ, пусть

---

1) Orat. XL, n. 5, c. 364.

2) Orat. VI, n. 12, c. 737 (t. XXXV). Cf. or. XL, n. 5, c. 364.

3) Orat. XXXVIII, n. 9, c. 320: *εἴτε νοερὰ πνεύματα, εἴτε πῦρ οἷον ἄυλον καὶ ἀσώματον, εἴτε τινα φύσιν ἄλλην, ὅτι ἐγγυτάτω τῶν εἰρημένων, ταύτας ὑποληπτέον*. Cf. XLV, n. 5, c. 629.

4) Carm. dogm. VII, de substantiis mente praeditis, vv. 17—19, c. 440 (t. XXXVII):

Ἁπλοῖ τε, νοεροί τε, διαυγέες οὔτ᾽ ἀπὸ σαρκῶν
Ἐρχόμενοι . . . .
Οὔτ᾽ ἐπὶ σάρκας ἰόντες, ὅπερ δ᾽ ἐγένοντο μένοντες.

будетъ для насъ оно безтѣлеснымъ или, насколько возможно, близкимъ къ тому“ [1]). Будучи одарены умомъ, духи, по мысли св. Назіанзина, въ то же время обладаютъ имъ не въ абсолютномъ и неограниченномъ смыслѣ, такъ чтобы вдругъ, отъ природы, владѣть полнымъ знаніемъ истины, но въ смыслѣ условномъ и ограниченномъ, такъ что они могутъ только пріобрѣтать и постепенно достигать чистаго знанія и полной истины, притомъ не сами собой и чрезъ себя, а „почерпая отъ перваго Свѣта и просвѣщаясь Словомъ Истины“ [2]). Далѣе, въ силу своего непосредственнаго общенія съ Богомъ—Источникомъ добра и святости, въ силу постояннаго участія въ Немъ, высшіе духи или ангелы, по ученію св. Григорія, добры и святы не неизмѣнно и въ силу природной необходимости, но, при своей наклонности къ добру, они заключаютъ въ себѣ способность и къ злу, только послѣдняя въ нихъ гораздо слабѣе первой. Они близки къ совершенному и необходимо—безгрѣшному состоянію [3]), но въ то же время ихъ нельзя считать неизмѣнно добрыми и безусловно неспособными къ злу [4]). Поэтому св. Григорій не рѣшается назвать ихъ *неподвижными* къ злу (ἀκίνητοι πρὸς τὸ χεῖρον), но называетъ ихъ *неудобоподвижными* (δυσκίνητοι) къ злу; иначе, по его мнѣнію, было бы невозможно паденіе одного изъ высшихъ духовъ и превращеніе его въ діавола. „Хотѣлось бы мнѣ сказать“, разсуждаетъ онъ, „что ангелы, какъ окружающіе Бога и непосредственно отъ Него озаряемые, неподвижны къ злу и имѣютъ стремленіе только къ добру, но

---

[1]) Orat. XXVIII, n. 31, c. 72 (t. XXXVI): *πνεῦμα δὲ ἀκούει καὶ πῦρ· τὸ μὲν ὡς νοητὴ φύσις, τὸ δὲ ὡς καθάρσιος· ἐπεὶ καὶ τῆς πρώτης οὐσίας τὰς αὐτὰς οἶδα κλήσεις. Πλὴν ἡμῖν γε ἀσώματος ἔστω, ἢ ὅτι ἐγγύτατα.*

[2]) Orat. VI, n. 12, c. 737: *σπῶσαι (αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις) τοῦ πρώτου φωτὸς, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ τρανούμεναι.*

[3]) Orat. XL, n. 7, c. 365 (t. XXXVI)

[4]) Orat. XXXI, n. 15, c. 149:... *καὶ ἁπλοῖ τινες ὦσι, καὶ πρὸς τὸ καλὸν παγιώτεροι, τῇ πρὸς τὸ ἄκρον καλὸν ἐγγύτητι.*

признавать и называть ихъ не неподвижными, а неудобоподвижными меня заставляетъ тотъ, кто денница по своей свѣтлости, а по своей гордости сдѣлался и получилъ названіе, вмѣстѣ съ подчиненными ему богоотступными силами, тьмою“ [1]). Свою способность къ высочайшему добру и чистой святости, духи, по ученію св. Григорія, получили, какъ и всѣ прочія тварныя существа, по дѣйствію Духа Святаго. „Духъ Святый“, говоритъ св. Назіанзинъ, прежде всего дѣйствовалъ въ ангельскихъ и небесныхъ силахъ, въ существахъ первыхъ послѣ Бога и окружающихъ Его, потому что ихъ совершенство и озареніе и неудобоподвижность или неподвижность къ злу не отъ кого другаго, какъ отъ Св. Духа“ [2]). Наконецъ, созданные для блаженства, безплотные духи, по воззрѣнію св. Григорія, дѣйствительно, наслаждаются блаженствомъ неизреченнымъ. Оно состоитъ въ постоянномъ общеніи и единеніи ихъ съ Богомъ—Источникомъ всякаго блага, хотя общеніе это не природное, въ какомъ находятся съ Богомъ Отцемъ Сынъ Божій и Духъ Святый; а также—въ непосредственномъ ихъ служеніи высочайшему Творцу и Владыкѣ всего. Они, по выраженію св. Богослова, „стоятъ окрестъ Бога, озаряются отъ первой Причины чистѣйшимъ озареніемъ“ и, такимъ образомъ, не какъ мы—по частямъ и гадательно, но лицомъ къ лицу созерцаютъ свѣтъ Божества, „піютъ отъ перваго Свѣта (σπῶσαι τοῦ πρώτου φωτός)“ и непосредственно вкушаютъ отъ самаго Источника вѣчныхъ благъ; они „пѣснословятъ величіе Божіе, созерцаютъ вѣчную славу и притомъ вѣчно, не для того, чтобы прославился Богъ, но чтобы не переставали получать благодѣянія и первыя послѣ Бога природы“ [3]). Главное же, что

[1]) Orat. XXXVIII, n. 9, c. 321. Cf. orat. XL, n. 5, c. 364. Carm. dogmat. VII, de substantiis mente praeditis, vv. 20—21, col. 440 (t. XXXVII).
[2]) Orat. XLI, n. 11, c. 444.
[3]) Orat. VI, n. 12, c. 737.

составляетъ особенность ихъ блаженнаго состоянія, по словамъ св. Григорія, это—„миръ и безмятежіе“ [1]).

Что касается устройства міра духовнаго, то св. Григорій Богословъ, подобно многимъ другимъ церковнымъ учителямъ, признаетъ между ангелами различные чины, насчитывая въ одномъ мѣстѣ ихъ девять [2]), но нигдѣ не говоритъ, чѣмъ именно они отличаются одинъ отъ другаго, считая внутреннія отношенія міра духовнаго недоступными для человѣческаго знанія.

Въ чемъ же состоитъ дѣятельность духовъ? Они, по словамъ св. Григорія, служатъ божественной волѣ; сильные какъ по своей естественной, такъ и по пріобрѣтенной ими крѣпости, они все обходятъ, всѣмъ и вездѣ съ готовностію предстаютъ по усердію служенія и по легкости природы“. Каждый изъ духовъ, по мнѣнію св. Богослова, получилъ себѣ одну какую-либо часть вселенной или приставленъ къ чему-либо одному въ мірѣ, какъ все это извѣстно премудрому Устроителю и Распредѣлителю; каждому изъ нихъ дана особая власть отъ Царя—имѣть подъ надзоромъ людей, города и цѣлые народы; по волѣ Творца, они „все ведутъ къ одной цѣли, также пѣснословятъ величіе Божіе и созерцаютъ вѣчную славу“ [3]). Вообще, ангелы представляются у св. Григорія существами посредствующими между Богомъ и людьми: служа Богу, они въ то же время служатъ и людямъ, помогая имъ въ нравственномъ совершенствованіи и достиженіи вѣчнаго блаженства. Они, по словамъ Бого-

---

[1]) Ibidem.

[2]) Orat. XXXIII, n. 31, c. 72: *ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχὰς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις, ἢ νόας*. Въ исчисляемыхъ св. Григоріемъ чинахъ ангельскихъ не упоминаются херувимы и серафимы; но они, какъ видно, замѣнены у него свѣтами (*λαμπρότητες*) и восхожденіями (*ἀναβάσεις*).

[3]) Ibidem. Cf. Carm. dogm. VII, de subst. mente praedit., vv. 22—26, col. 440.

слова, содѣйствуютъ намъ въ усовершенствованіи [1]) и просвѣщаютъ насъ, какъ сами еще въ бо́льшей степени просвѣщаются отъ Божества [2]).

Такова природа и дѣятельность высшихъ духовъ, по изображенію св. Григорія Богослова. Какъ первое и высшее твореніе Божіе, они обладаютъ всѣми возможными совершенствами, но не въ субстанціальномъ, т. е. самобытномъ, безусловномъ и неизмѣнномъ смыслѣ. Въ такомъ понятіи о духахъ сама собою заключается идея возможности къ тѣмъ или другимъ измѣненіямъ въ мірѣ духовномъ. Созданнымъ не безусловно совершенными, притомъ совершенно свободными, - ибо существа духовныя и высшія не мыслимы безъ свободы, — духамъ представлялась возможность какъ къ совершенствованію, такъ и къ паденію. Въ существахъ, находящихся на такой высокой степени совершенства и въ такомъ близкомъ общеніи съ Богомъ, конечно, не легко представить себѣ фактъ паденія. Тѣмъ не менѣе фактъ этотъ засвидѣтельствованъ словомъ Божіимъ, и если Оригену, искавшему всему основаній, въ объясненіи этого факта казалось необходимымъ прибѣгнуть къ предположенію возможности „охлажденія духовъ въ любви къ Богу и пресыщенія безмѣрнымъ небеснымъ блаженствомъ“ [3]), то св. Григорій Богословъ совершенно успокоивался на сознаніи, что неизмѣнно лишь одно естество Божіе [4]), и въ этомъ случаѣ вполнѣ довольствовался простымъ библейскимъ повѣствованіемъ о гордости и превозношеніи одного изъ высшихъ свѣтлыхъ духовъ, послужившихъ (гордости и превозношеніи)

---

[1]) Orat. XL, n. 36, c. 409: *συνεργοῦσιν ἡμῖν πρὸς τὰ κρείττονα.*

[2]) Orat. XXVIII, n. 31, c. 72.

[3]) *Origen.* De princip., lib. I, c. 3, p. 8.

[4]) *S. Gregor. Theolog.* Carm. dogm. VII, de subst. mente praed., v. 53, c. 443:

Εἰς πάντ᾽ ἄτροπός ἐστι Θεοῦ φύσις.

причиною его паденія и лишенія первоначальнаго блаженства. „Зависть“,—разсуждаетъ Богословъ въ одномъ своемъ „словѣ“,—„омрачила и денницу, падшаго вслѣдствіе гордости; будучи *божественнымъ*, онъ не утерпѣлъ, чтобы не признать себя *Богомъ*“ [1]). Не смотря на то, что „Слово“, какъ говоритъ св. отецъ „нарочито удалило отъ Троицы все, окружающее престолъ свѣта, чтобы тварь, приближаясь къ Богу, не пожелала равной съ Нимъ славы и не погналась за свѣтомъ и славой,—самый первый свѣтоносецъ, отличенный особенной славой, занесся слишкомъ высоко: онъ возмечталъ о царской чести великаго Бога. Чрезъ это онъ потерялъ свою свѣтлость, съ безчестіемъ ниспалъ сюда и, захотѣвъ сдѣлаться Богомъ, весь сталъ тьмою; при всей легкости своей природы, онъ низринулся до самой земли“ [2]). Возмутившись самъ противъ Бога, онъ въ то же время, по ученію св. Григорія, произвелъ возмущеніе и во всемъ мірѣ подобныхъ ему существъ: склонивъ къ измѣнѣ небесное воинство, онъ увлекъ за собою и другихъ многихъ духовъ,—„увлекъ изъ зависти къ богомудрому сонму небеснаго Царя и изъ желанія царствовать надъ большимъ количествомъ злыхъ“ [3]). „Съ тѣхъ поръ и явилась во множествѣ воздушная злоба, демоны и послѣдователи злаго царя—человѣкоубійцы“ [4]). Но тотъ, кто дерзнулъ произвести возмущеніе и, превысивъ свое достоинство, вознесъ выю противъ Господа

---

[1]) Orat. XXXVI, n. 5, c. 269: *οὗτος (φθόνος) καὶ τὸν ἑωσφόρον ἐσκότισε, καταπεσόντα δι᾽ ἔπαρσιν· οὐ γὰρ ἤνεγκε, θεῖος ὤν, μὴ καὶ θεὸς νομισθῆναι.*

[2]) Carm. dogm. VII, de subst. mente praedit., vv. 56—60, c. 443. Cf. or. XXXVIII, n. 9, c. 320 (t. XXXVI).

[3]) Carm. dogm. VII, de subst., mente praedit., vv. 68—72, c. 444.

[4]) Ibid., vv. 73—74, c. 444:

Ἔνθεν ἄρ᾽ ἐβλάστησαν ἐπιχθόνιοι κακότητες,
Δαίμονες ἀνδροφόνοιο κακοῦ βασιλῆος ὀπηδοί.

Вседержителя, или, по слову пророка, возмечталъ *о престолѣ выше облакъ* (Ис. XIV, 13. 14),—учитъ св. Григорій,—„понесъ наказаніе достойное высокомѣрія, будучи осужденъ вмѣсто свѣта быть тьмою, или, вѣрнѣе сказать, самъ сдѣлавшись тьмою“ [1]).

Такъ произошло разстройство въ мірѣ духовъ: разрушенъ первоначальный его порядокъ и гармонія, нарушено первобытное состояніе полнѣйшаго согласія и единства, возникло зло и несовершенство,—и все это по волѣ самихъ духовъ, безъ всякаго участія и воздѣйствія со стороны всемогущаго Творца. Разъ возникнувъ въ свободномъ мірѣ духовъ, зло, естественно, не могло оставаться въ своемъ первоначальномъ состояніи, а должно было развиваться съ возможною силою и проявляться въ различныхъ видахъ. Своею гордостію и высокоуміемъ духъ злобы, прежде всего, поставилъ себя во враждебное отношеніе къ Богу; потомъ, извративши свою природу, вмѣсто прежняго внутренняго мира и согласія съ самимъ собою, онъ внесъ въ нее раздоръ и раздѣленіе; наконецъ, какъ утратившій всякую способность къ добру, онъ сталъ противникомъ его не только въ себѣ, но и въ другихъ. Отсюда, какъ ангелы пребываютъ въ безусловной покорности и полномъ единеніи съ Богомъ, такъ, напротивъ, діаволъ находится въ постоянномъ противленіи, враждѣ и разобщеніи съ Нимъ; какъ между ангелами существуетъ полнѣйшій миръ и безмятежіе, такъ, напротивъ, діаволъ испытываетъ внутренній раздоръ и несогласіе съ самимъ собою; какъ предметомъ дѣятельности ангеловъ служитъ постоянная помощь и содѣйствіе добру, такъ, напротивъ, сущность и цѣль дѣятельности діавола составляетъ

[1]) Orat. VI, n. 13, col. 737 et 740 (t. XXXV): *ἀγγέλων δὲ ὁ μὲν στασιάξαι τολμήσας... δίκην ἔδωκε τῆς ἀπονοίας ἀξίαν, σκότος ἀντὶ φωτὸς εἶναι κατακριθεὶς, ἢ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ γενόμενος.*

искорененіе добра и распространеніе зла; ибо—говоритъ св. Григорій—„діаволъ, при многочисленности видовъ и страстяхъ, не только самъ съ собою въ раздорѣ, но то же производитъ и въ другихъ, какъ *человѣкоубійца искони* и противникъ добра“ [1]). Ненавистники всякаго добра и совершенства, глубоко падшіе темные духи, естественно, должны быть исполнены сильнѣйшей зависти, прежде всего, къ высокосовершенному и блаженному состоянію ангеловъ и напрягать всѣ свои усилія къ тому, чтобы, если возможно, и ихъ низвести до своего мрачнаго состоянія; отсюда между ними и ангелами должна происходить постоянная и ожесточенная борьба [2]). Но такъ какъ міръ существъ, устоявшихъ въ своемъ совершенствѣ и неуклонно стремящихся къ уподобленію высочайшему Свѣту, достаточно силенъ, чтобы съ успѣхомъ отражать козни діавола, то послѣдній направляетъ свою искусительную и развращающую дѣятельность на міръ разумныхъ существъ сравнительно низшихъ, слабыхъ и еще не успѣвшихъ утвердиться въ добрѣ,—устремляетъ свои нападенія на родъ человѣческій, а чрезъ него распространяетъ зло и во всемъ видимомъ мірѣ [3]). Но, чтобы понять возможность дѣйствія духа злобы на человѣка и объяснить возможность паденія послѣдняго, необходимо знать природу человѣка, необходимо имѣть о ней именно такое понятіе, при которомъ фактъ паденія не представлялъ бы собою ничего невозможнаго и не имѣющаго ни въ чемъ для себя основанія. Итакъ, что же такое человѣкъ? Каково его происхожденіе и природа?

---

[1]) Ibid.: *ἐπεὶ κἀκεῖνος αὐτός τε στασιάζει πρὸς ἑαυτὸν, καὶ τῷ πολυειδεῖ, καὶ τοῖς πάθεσι, κἄν τοῖς ἄλλοις ταὐτὸ τοῦτο ἐνεργεῖ, ὡς ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς καὶ μισόκαλος.*

[2]) Carm. dogmat. VII, de subst. mente praedit., v. 89, col. 445.

[3]) Orat. XVII, n. 9, col. 976 (t. XXXV). Cf. orat. XXXVIII, n. 9, col. 321 (t. XXXVI).

3) Ученіе о человѣкѣ (антропологія).

Истинное понятіе о человѣкѣ, безъ сомнѣнія, надобно искать въ словѣ Божіемъ: тамъ открывается его происхожденіе и опредѣляется его природа. Но библейское ученіе даетъ только общее и основное понятіе о природѣ человѣка, которое необходимо требуетъ раскрытія и уясненія, особенно въ отношеніи къ высшей—духовной части человѣческаго существа. Не смотря на попытки нѣкоторыхъ церковныхъ писателей уяснить сущность природы человѣческой, христіанская антропологія долго оставалась неопредѣленною и заключалась только въ различныхъ гипотезахъ и теоріяхъ, изъ которыхъ ни одна не могла имѣть общеобязательнаго и общецерковнаго значенія. Поэтому не удивительно, если къ IV вѣку вопросъ о природѣ человѣка въ церковномъ сознаніи подвинулся впередъ недалеко, сравнительно съ первоначальнымъ его состояніемъ, и представлялся еще во многихъ отношеніяхъ неразрѣшеннымъ. И въ IV вѣкѣ, пока богословское умозрѣніе не было направлено на уясненіе этого вопроса, трудно, конечно, ожидать какихъ-либо точныхъ и положительныхъ опредѣленій касательно того или другаго таинственнаго его пункта. Вотъ почему мы не находимъ полнаго и подробнаго раскрытія антропологическаго ученія и у св. Григорія Богослова. Онъ вполнѣ сознавалъ всю трудность рѣшенія такихъ таинственныхъ вопросовъ, каковы, напр., вопросы о сущности духовной природы человѣка, началѣ и происхожденіи души въ каждомъ человѣкѣ, соединеніи ея съ тѣломъ и т. п., когда церковное сознаніе еще не представляло достаточныхъ къ тому основаній; а потому, при всей высотѣ своего знанія и смѣлости умозрѣнія, не рѣшался сказать въ этомъ отношеніи чего-либо болѣе, сравнительно съ ученіемъ слова Божія

и Церкви. Въ чемъ же, однакожъ, заключается ученіе св. Григорія о человѣкѣ?

Послѣ того какъ созданы были вторые свѣты, высшіе разумные духи, и видимый вещественный міръ, творческое Слово—учитъ св. Богословъ—восхотѣло создать такое существо, которое заключало бы въ себѣ сочетаніе двухъ сотворенныхъ противоположностей—невидимаго и видимаго, духа и матеріи,—восхотѣло создать человѣка, и, „взявъ отъ сотвореннаго уже вещества тѣло, а отъ себя вложивъ дыханіе (что̀ въ словѣ Божіемъ извѣстно подъ именемъ разумной души и образа Божія), творитъ какъ-бы нѣкоторый вторый міръ—великій въ маломъ, помѣщаетъ на землѣ другаго ангела, (своего) почитателя, составленнаго изъ разныхъ природъ, зрителя видимой твари, участника твари невидимой, владыку земли, поклонника небеснаго царства, земнаго и небеснаго, смертнаго и безсмертнаго, видимаго и невидимаго (νοούμενον), который занимаетъ средину между величіемъ и ничтожествомъ и который въ одно и то же время и духъ и плоть. . . ; творитъ живое существо, здѣсь приготовляемое (οἰκονοούμενον) и переселяемое въ другой міръ и, что̀ составляетъ конецъ тайны, посредствомъ стремленія къ Богу достигающее обоженія“ [1]). Въ этихъ словахъ св. Григорія заключается вся сущность его ученія о человѣкѣ. Все, что̀ онъ говоритъ о немъ въ другихъ мѣстахъ своихъ твореній, есть не что иное, какъ повтореніе тѣхъ же самыхъ мыслей, даже почти въ тѣхъ же выраженіяхъ, за исключеніемъ развѣ немногихъ добавленій, служащихъ нѣкоторымъ объясненіемъ представленнаго ученія. Такимъ образомъ, по воззрѣнію св. Григорія Богослова, человѣкъ есть, прежде всего, твореніе Божіе, явившееся на свѣтъ послѣ всѣхъ другихъ тварей. Совмѣщая въ себѣ двѣ природы, духовную и чув-

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XXXVIII, n. 11, col. 321. 324. Ср. твор. св. Григорія Богослова въ русск. перев., ч. III, стр. 242—243.

ственную, онъ представляетъ собою нѣчто среднее между высшими — духовно-разумными существами и низшимъ — матеріальнымъ міромъ: сродный, по своей разумной душѣ (ψυχὴ νοερά), съ міромъ невидимымъ и духовнымъ, онъ отличается отъ него матеріальной стороной своего существа и, наоборотъ, соприкасаясь съ міромъ неразумнымъ и вещественнымъ своею чувственною природою, онъ въ то же время существенно отличенъ отъ него по своей разумной душѣ, вложенной въ него Творцемъ. Если внѣшняя, тѣлесная природа въ человѣкѣ—явленіе совершенно понятное, то что̀ такое человѣкъ по своей духовной природѣ? Что̀ такое разумная душа въ человѣкѣ? Она—разсуждаетъ св. Назіанзинъ—не есть истребительный огонь, „потому что пожирающее не можетъ оживлять пожираемое". Она—не воздухъ, то выдыхаемый, то вдыхаемый и никогда не остающійся въ покоѣ. Она—не кровавый токъ, пробѣгающій въ тѣлѣ, и не гармонія составныхъ частей организма, приводимыхъ въ единство, „потому что природа плоти и безсмертной формы не одинакова". Притомъ, если бы добродѣтель или порокъ въ людяхъ происходили отъ соединенія стихій, то люди добродѣтельные не имѣли бы никакого преимущества предъ самыми порочными. Кромѣ того, если разумная душа есть гармонія частей тѣла, то ее необходимо признать и у животныхъ, такъ какъ и у нихъ есть гармонія формы и тѣла. По этому принципу выходитъ, что лучшій будетъ тотъ, въ комъ лучше и совершеннѣе гармонія частей организма. Наконецъ, душа не есть какая-нибудь общая, раздѣленная между всѣми и разлитая въ воздухѣ, сущность, потому что, въ противномъ случаѣ, всѣ бы вдыхали и выдыхали одинаковую душу, и всѣ живущіе на свѣтѣ, послѣ своей смерти, жили бы въ другихъ [1]). Что̀ же такое душа? Она, по

[1]) Carm. dogmat. VIII, de anima, vv. 7—27, col. 447—448.

ученію св. Григорія, есть „дыханіе Божіе" (ἄημα Θεοῦ)[1]), или—какъ онъ еще выражается—„струя невидимаго Божества" (τὸ θεότητος ἀειδέος ἀποῤῥώξ)[2]), „частица Божества" (θεῖα μοῖρα)[3]). Само собою разумѣется, что, называя такъ человѣческую душу, св. Григорій Богословъ не усвояетъ природѣ ея самую божественность, а только выражаетъ ея близость и сродство съ божественнымъ, или такую способность и пріемлемость ея къ божественному, по которой она въ надлежащемъ своемъ состояніи, одушевляется или живится Духомъ Святымъ и просвѣщается сіяніемъ тріединаго Бога; потому что, въ противномъ случаѣ, нужно было бы признать, что душа человѣка, по своей божественной природѣ, существовала уже прежде его рожденія. Но св. Григорій,—какъ мы увидимъ ниже,—отвергаетъ какъ Пиѳагорову теорію метемпсихозиса, такъ и Оригеново ученіе о предсуществованіи душъ. Еще менѣе можно допустить, чтобы св. Григорій соединялъ съ упомянутыми наименованіями души человѣческой представленіе о матеріальномъ отдѣленіи Божества, потому что,—насколько мы уже знаемъ его ученіе о Божествѣ,—ни о чемъ онъ такъ не старался, какъ именно о томъ, чтобы представить христіанское понятіе о Богѣ безусловно чистымъ и чуждымъ всякихъ матеріальныхъ и ограниченныхъ идей. Несомнѣнно, что, называя человѣческую душу „дыханіемъ", „струей" и „частицею Божества", великій учитель вѣры хотѣлъ этимъ выразить не что иное, какъ только особенную близость духовной природы человѣка къ Богу, подобно тому, какъ, очевидно, въ той же самой мысли, онъ не затруднялся сказать, что „ангелъ есть нѣкоторая струя перваго Свѣта"[4]), а чело-

[1]) Ibid., v. 1, col. 446.
[2]) Ibid., v. 73, col. 452.
[3]) Ibid., v. 77, col. 452.
[4]) Orat. XL, n. 5, col. 364 (t. XXXVI); ibid., n. 7, c. 365.

вѣкъ—„персть, соединенная съ Божествомъ, богъ“ [1]). Но самое лучшее понятіе о душѣ человѣка св. Григорій даетъ, называя ее, согласно съ Писаніемъ, „образомъ Божества“ (εἰκὼν Θεοῦ) [2]). Какъ образъ Божій, душа человѣка, очевидно, должна обладать—конечно не въ абсолютномъ смыслѣ—свойствами Божества. Такимъ образомъ, если Богъ есть безконечный Духъ, то и душа человѣческая есть существо духовное, а не вещественное [3]); если Богъ—чистѣйшій Разумъ, то и душа человѣка разумна [4]); если Богъ—Существо свободное и ни отъ кого независимое, то и душа должна быть свободною [5]); наконецъ, какъ „образъ Безсмертнаго“ (εἰκὼν ἀθανάτοιο) [6]), душа человѣческая должна быть безсмертною [7]).

Если душа, образъ Божій, сообщена была первому человѣку при его твореніи Самимъ Богомъ, то спрашивается: откуда берутъ свое начало и какъ образуются души другихъ людей? Этотъ вопросъ, относящійся къ числу наиболѣе трудныхъ антропологическихъ вопросовъ, издавна былъ предметомъ изслѣдованія философствующихъ умовъ и, при своей таинственности, открывалъ широкій путь къ всевозможнымъ гипотезамъ и теоріямъ. Главнѣйшихъ и наиболѣе распространенныхъ теорій происхожденія человѣческихъ душъ въ христіанской древности было три. Изъ нихъ первая—теорія естественнаго происхожденія человѣческой души вмѣстѣ съ тѣломъ—заключаетъ въ себѣ два способа представленія: спо-

---

[1]) Carm. dogmat. IV, de mundo, vv. 91—92, col. 423 (t. XXXVII). Orat. II, n. 73, col. 481 (t. XXXV). Cf. or. VII, n. 21, c. 784 et cet.

[2]) Orat. XXXVIII, n. 11, col. 321 (t. XXXVI).

[3]) Ibid., col. 324.

[4]) Ibid., c. 321.

[5]) Ibid., n. 12, c. 324.

[6]) Carm. dogmat. VIII, de anima, vv. 74—75, col. 452.

[7]) Orat. XXXVIII, n. 11, col. 324.

собъ объясненія происхожденія человѣческой души путемъ простаго физіологическаго процесса, путемъ выхода и развитія ея изъ тѣла (эдукціонизмъ), и способъ произведенія ея отъ другой души путемъ перехода ея отъ родителей къ дѣтямъ въ моментъ зачатія (традукціонизмъ). Вторая теорія—теорія предсуществованія душъ прежде образованія тѣлъ, въ которыя онѣ и посылаются впослѣдствіи по извѣстнымъ причинамъ. Третья—теорія креаціонизма—признаетъ твореніе человѣческихъ душъ Самимъ Богомъ въ моментъ непосредственно предшествующій образованію тѣла. Не трудно угадать, которая изъ этихъ трехъ теорій, по мнѣнію св. Григорія Богослова, ближе къ истинѣ и какую онъ приметъ самъ, какъ наиболѣе вѣроятную. Теорія естественнаго происхожденія человѣческихъ душъ, какъ несогласная съ понятіемъ о душѣ—духовной индивидуальной сущности, была отвергнута еще Оригеномъ и признана теоріею „безсмысленною и нечестивою". Поэтому св. Григорій не обращаетъ на нее никакого вниманія. Теорія предсуществованія душъ, послѣдователемъ который былъ, между прочимъ, и Оригенъ, казалась нашему Богослову также нелѣпою, далекою отъ церковной истины и „опасною книжною забавою". Раскрывая въ одномъ своемъ „словѣ" ту мысль, что дѣло нашего спасенія зависитъ какъ отъ насъ самихъ, такъ и отъ Бога, что добродѣтельная жизнь людей есть дѣло не только ихъ свободной воли и расположенія, но и помощи Божіей, которая необходима для того, чтобы *пожелать* добра, такъ что въ этомъ случаѣ имѣетъ мѣсто въ нѣкоторомъ смыслѣ предъизбраніе Божіе,— св. Григорій прибавляетъ: „боюсь, чтобы къ этому не присоединилась нелѣпая мысль, будто бы душа имѣла другую жизнь, а потомъ уже соединилась съ этимъ тѣломъ, и за прежнюю жизнь одни получаютъ здѣсь даръ пророчества, а другіе, жившіе тамъ худо, осуждаются. Но

такъ какъ допустить это крайне нелѣпо и несообразно съ ученіемъ Церкви, то пусть другіе забавляются такими ученіями, намъ же забавляться подобными толками не безопасно“ [1]). Остается теорія креаціонизма. Если послѣдняя казалась Оригену противорѣчіемъ его общему положенію, по которому всемогущій Богъ не имѣлъ и не имѣетъ нужды откладывать на будущее время въ твореніи ничего такого, что̀ можетъ служить къ полнотѣ и совершенству міра, и была отвергнута имъ, какъ теорія, не оправдываемая порядкомъ настоящаго міра и несогласная со многими фактами жизни, то, по мнѣнію св. Назіанзина, это была теорія наиболѣе истинная и соотвѣтствующая всей системѣ церковнаго вѣроученія. Онъ прямо утверждаетъ, что продуктомъ естественнаго физіологическаго процесса является только одна плоть, душа же есть дыханіе Божіе, которое привходитъ въ образовавшійся организмъ человѣка со-внѣ, хотя при этомъ онъ не берется объяснять, какъ именно нужно понимать соединеніе души съ тѣломъ. „Смертный отецъ“, говоритъ онъ, „виновникъ не цѣлаго человѣка, какъ говорятъ это, а только плоти и крови, — того, что̀ разрушается въ человѣкѣ; душа же — дыханіе Бога Вседержителя, привходящее въ земной образъ со-внѣ, — какъ? это знаетъ Тотъ, кто соединилъ ихъ, кто вдохнулъ душу первоначально и соединилъ свой образъ съ землею“ [2]). Быть можетъ, — разсуждаетъ въ другомъ мѣстѣ св. Богословъ, — душа, перво-

---

[1]) Orat. XXXVII, n. 15, c. 300.

[2]) Carm. moral. I, in laudem Virginitatis, vv. 492—496, col. 551—552:

Οὐχ ὅλου ἀνθρώποιο πατὴρ βροτὸς, ὡς ἐνέπουσιν,
᾿Αλλ᾿ ὅσσον σαρκὸς τε καὶ αἵματος· ἀμφοτέρων μὲν
Ὀλλυμένων, ψυχὴ δὲ Θεοῦ κρατέοντος ἄημα,
Ἔκτοθεν εἰσπίπτουσα χοὸς πλάσει· οἶδεν ὁ μίξας,
Πῶς τὲ πρῶτον ἔπνευσε, καὶ εἰκόνα μίξατο γαίῃ.

начально вдохнутая Богомъ, съ того времени привходитъ въ образуемый составъ человѣка, происходя въ различныхъ людяхъ отъ первоначальнаго сѣмени, подобно тому, какъ и тѣло, первоначально созданное изъ земли и заключавшее въ одномъ человѣкѣ всѣхъ, впослѣдствіи сдѣлалось источникомъ человѣческихъ тѣлъ и не прекращается въ нихъ доселѣ. Но это мнѣніе св. Григорій предоставляетъ другимъ, а самъ, считая рѣшеніе даннаго вопроса превышающимъ человѣческія силы, ограничивается простымъ замѣчаніемъ, что душа привходитъ и соединяется съ тѣломъ „невѣдомымъ образомъ“ [1]).

Такимъ образомъ, человѣкъ, по ученію св. Григорія, совмѣщаетъ въ себѣ двѣ природы—духовную и матеріальную, которыя, при существенномъ отличіи и совершенной противоположности другъ—другу, соединены въ немъ таинственнымъ и неизъяснимымъ образомъ. Это поразительное и чудесное сочетаніе двухъ совершенно различныхъ естествъ въ человѣкѣ, конечно, не могло не обратить на себя вниманія Богослова. Онъ хотѣлъ бы испытующимъ умомъ проникнуть въ самую тайну связи души съ тѣломъ, и это желаніе его тѣмъ сильнѣе и томительнѣе, чѣмъ темнѣе и загадочнѣе предметъ его. Но, въ сознаніи своего безсилія объяснить его, онъ проникается глубокимъ благоговѣніемъ къ творческой Премудрости, проявившейся въ столь таинственномъ сопряженіи души съ тѣломъ, и, оставляя всякія попытки проникнуть въ сущность этой тайны, онъ только съ изумленіемъ останавливается предъ ея, повидимому, непримиримыми и несоединимыми контрастами. „Кто сотворилъ такъ премудро человѣка?“ спрашиваетъ онъ въ одномъ своемъ „словѣ“. „Кто соединилъ противоположное, сочеталъ персть

---

1) Carm. dogmat. VIII, de anima, v. 78 et seqq., col. 452 sqq.

съ духомъ, составилъ живое существо (ζῶον), видимое и невидимое, временное и вѣчное, земное и небесное, стремящееся къ Богу, но не постигающе Его, приближающееся къ Нему, но далеко отъ Него отстоящее" [1])? Въ другомъ „словѣ", разсматривая во всемъ твореніи цѣлесообразность и величайшій порядокъ, св. Григорій Богословъ находитъ такой же порядокъ и въ премудромъ устройствѣ природы человѣка, говоря: „Порядокъ изъ сочетанія неразумнаго съ разумнымъ создалъ человѣка—животное разумное, таинственно и неизъяснимо соединилъ персть съ умомъ и умъ съ духомъ: а чтобы показать еще болѣе чудесъ въ своемъ твореніи, Онъ одно и то же и сохраняетъ и разрушаетъ" [2]).

Но если для человѣка непостижима тайна соединенія въ немъ двухъ противоположныхъ природъ въ ея сущности, то, по крайней мѣрѣ, въ какомъ отношеніи находятся между собою эти природы, насколько это можно судить по проявленіямъ ихъ въ настоящемъ, земномъ состояніи человѣка, и въ чемъ должна заключаться дѣятельность человѣка по отношенію къ той и другой природѣ? При рѣшеніи этихъ вопросовъ весьма важное значеніе имѣетъ взглядъ на матеріальное начало въ человѣкѣ вообще. Древнѣйшее восточное міросозерцаніе съ понятіемъ о матеріи соединяло понятіе о началѣ зломъ, грубомъ и несовершенномъ. Согласно съ такимъ воззрѣніемъ на матерію вообще, и въ человѣкѣ тѣло считалось началомъ злымъ, причиною всякихъ недостатковъ, несовершенствъ и пороковъ. Отсюда съ логическою необходимостію вытекало стремленіе къ уничтоженію тѣла, выражавшееся въ дѣйствительности, какъ извѣстно, въ самыхъ

[1]) Orat. II, n. 75, col. 481 (t. XXXV). Cf. or. XXXVIII, n. 11, c. 324 (t. XXXVI).

[2]) Orat. XXXII, n. 9, c. 184 (t. XXXVI). Послѣдними словами Богословъ, очевидно, указываетъ на безсмертіе человѣческой души и смертность тѣла.

начально вдохнутая Богомъ, съ того времени привходитъ въ образуемый составъ человѣка, происходя въ различныхъ людяхъ отъ первоначальнаго сѣмени, подобно тому, какъ и тѣло, первоначально созданное изъ земли и заключавшее въ одномъ человѣкѣ всѣхъ, впослѣдствіи сдѣлалось источникомъ человѣческихъ тѣлъ и не прекращается въ нихъ доселѣ. Но это мнѣніе св. Григорій предоставляетъ другимъ, а самъ, считая рѣшеніе даннаго вопроса превышающимъ человѣческія силы, ограничивается простымъ замѣчаніемъ, что душа привходитъ и соединяется съ тѣломъ „невѣдомымъ образомъ“ [1]).

Такимъ образомъ, человѣкъ, по ученію св. Григорія, совмѣщаетъ въ себѣ двѣ природы—духовную и матеріальную, которыя, при существенномъ отличіи и совершенной противоположности другъ—другу, соединены въ немъ таинственнымъ и неизъяснимымъ образомъ. Это поразительное и чудесное сочетаніе двухъ совершенно различныхъ естествъ въ человѣкѣ, конечно, не могло не обратить на себя вниманія Богослова. Онъ хотѣлъ бы испытующимъ умомъ проникнуть въ самую тайну связи души съ тѣломъ, и это желаніе его тѣмъ сильнѣе и томительнѣе, чѣмъ темнѣе и загадочнѣе предметъ его. Но, въ сознаніи своего безсилія объяснить его, онъ проникается глубокимъ благоговѣніемъ къ творческой Премудрости, проявившейся въ столь таинственномъ сопряженіи души съ тѣломъ, и, оставляя всякія попытки проникнуть въ сущность этой тайны, онъ только съ изумленіемъ останавливается предъ ея, повидимому, непримиримыми и несоединимыми контрастами. „Кто сотворилъ такъ премудро человѣка?“ спрашиваетъ онъ въ одномъ своемъ „словѣ“. „Кто соединилъ противоположное, сочеталъ персть

---

[1]) Carm. dogmat. VIII, de anima, v. 78 et seqq., col. 452 sqq.

съ духомъ, составилъ живое существо (ζῶον), видимое и невидимое, временное и вѣчное, земное и небесное, стремящееся къ Богу, но не постигающе Его, приближающееся къ Нему, но далеко отъ Него отстоящее“ [1])? Въ другомъ „словѣ“, разсматривая во всемъ твореніи цѣлесообразность и величайшій порядокъ, св. Григорій Богословъ находитъ такой же порядокъ и въ премудромъ устройствѣ природы человѣка, говоря: „Порядокъ изъ сочетанія неразумнаго съ разумнымъ создалъ человѣка—животное разумное, таинственно и неизъяснимо соединилъ персть съ умомъ и умъ съ духомъ: а чтобы показать еще болѣе чудесъ въ своемъ твореніи, Онъ одно и то же и сохраняетъ и разрушаетъ“ [2]).

Но если для человѣка непостижима тайна соединенія въ немъ двухъ противоположныхъ природъ въ ея сущности, то, по крайней мѣрѣ, въ какомъ отношеніи находятся между собою эти природы, насколько это можно судить по проявленіямъ ихъ въ настоящемъ, земномъ состояніи человѣка, и въ чемъ должна заключаться дѣятельность человѣка по отношенію къ той и другой природѣ? При рѣшеніи этихъ вопросовъ весьма важное значеніе имѣетъ взглядъ на матеріальное начало въ человѣкѣ вообще. Древнѣйшее восточное міросозерцаніе съ понятіемъ о матеріи соединяло понятіе о началѣ зломъ, грубомъ и несовершенномъ. Согласно съ такимъ воззрѣніемъ на матерію вообще, и въ человѣкѣ тѣло считалось началомъ злымъ, причиною всякихъ недостатковъ, несовершенствъ и пороковъ. Отсюда съ логическою необходимостію вытекало стремленіе къ уничтоженію тѣла, выражавшееся въ дѣйствительности, какъ извѣстно, въ самыхъ

---

[1]) Orat. II, n. 75, col. 481 (t. XXXV). Cf. or. XXXVIII, n. 11, c. 324 (t. XXXVI).

[2]) Orat. XXXII, n. 9, c. 184 (t. XXXVI). Послѣдними словами Богословъ, очевидно, указываетъ на безсмертіе человѣческой души и смертность тѣла.

разнообразныхъ способахъ самоуничтоженія. Это грубое понятіе о матеріи, какъ началѣ зломъ, было значительно смягчено греческой (Платоновой) философіей. Но оно не было разрушено ею до основанія: почти у всѣхъ греческихъ философовъ матерія представляется то активнымъ, то пассивнымъ началомъ раздѣленія, множественности, измѣнчивости и, вмѣстѣ съ тѣмъ, источникомъ ошибокъ, слабостей и всякаго рода несовершенствъ въ человѣкѣ. Отсюда, если древнѣйшая идея самоуничтоженія должна была потерять свое значеніе, то взамѣнъ ея выступила идея *ограниченія* плоти, стремленіе къ освобожденію духа отъ пагубнаго вліянія плоти, хотя и здѣсь не закрывался совершенно путь къ всевозможнымъ средствамъ къ ограниченію и умерщвленію плоти. Такое воззрѣніе на тѣлесную природу человѣческую было усвоено нѣкоторыми и христіанскими мыслителями, хорошо знакомыми съ греческою философіею, въ особенности Оригеномъ, который, между прочимъ, подъ вліяніемъ воззрѣнія на тѣло, какъ источникъ всѣхъ слабостей, недостатковъ, греховныхъ соблазновъ, увлеченій и паденій человѣка, въ ограниченіи и умерщвленіи своей плоти зашелъ уже слишкомъ далеко, исказивъ свою физическую природу извѣстнымъ поступкомъ самооскопленія. Но собственно-христіанское воззрѣніе на тѣлесную природу человѣка чуждо всякихъ крайностей какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Тѣло человѣка, по мнѣнію христіанскихъ богословъ, не есть начало злое, но премудро созданный Богомъ организмъ духа, естественное его ограниченіе, сколько необходимое, столько же и благодѣтельное для него. Какъ начало низшее, противоположное духу и ограничивающее его въ возвышенныхъ стремленіяхъ, оно нерѣдко противоборствуетъ духу и является причиною тѣхъ или другихъ ошибокъ, слабостей и недостатковъ въ человѣкѣ. Отсюда

необходимо ограниченіе и сокращеніе его посредствомъ тѣхъ или другихъ аскетическихъ подвиговъ и подчиненіе его духу.

Съ такимъ именно воззрѣніемъ на природу человѣка мы встрѣчаемся у св. Григорія Богослова. Въ этомъ отношеніи, прежде всего, нельзя опустить изъ виду той разности, какая замѣчается въ воззрѣніяхъ на данный предметъ въ различныхъ его произведеніяхъ: въ своихъ „стихотвореніяхъ“ св. Григорій является по отношенію къ вопросу о природѣ человѣка, повидимому, совершенно инымъ, нежели въ „словахъ“. Стóитъ только прочитать тѣ стихи его поэтическихъ произведеній, въ которыхъ онъ касается двойственной природы человѣка, чтобы видѣть, какимъ грустнымъ и скорбнымъ чувствомъ проникнутъ Богословъ—поэтъ во взглядѣ на этотъ неравный, по его сознанію, тягостный и обременительный союзъ двухъ совершенно разнородныхъ элементовъ въ человѣкѣ. Онъ, повидимому, не можетъ и говорить объ этомъ союзѣ иначе, какъ со слезами и сокрушеніемъ, называя его „пагубнымъ сопряженіемъ“ (συζυγία οὐλομένη). „Кто сдѣлалъ тебя“,—обращается св. Григорій къ душѣ своей,—„трупоносительницею? Кто крѣпкими узами привязалъ тебя къ жизни? Какъ ты—духъ соединилась съ чувственностію, ты—умъ соединилась съ плотію, ты—легкая сложилась съ бременемъ? Все это противоположно и противоборствуетъ одно другому... Какъ пагубно для меня такое соединеніе [1]). Въ другомъ мѣстѣ св. отецъ, говоря о связи души съ тѣломъ, прямо называетъ душу „свѣтомъ, заключеннымъ въ пещерѣ“ [2]). И вообще, насколько глубоко проникнутъ св. Григорій въ своихъ „стихотвореніяхъ“ любовію

---

[1]) Carm. moral. XIV, de natura humana: vv. 64—68 et 70, col. 760—761.

[2]) Carm. dogm. VIII, de anima, vv. 1—2, c. 446:
Ψυχὴ δ' ἐστὶν . . . . .
. . . φάος σπήλυγγι καλυφθέν.

и уваженіемъ къ своей душѣ—этому „небесному и божественному образу“, настолько же сильно, повидимому, его пренебреженіе къ плоти—„земному бремени“. Онъ не можетъ иначе и представить себѣ послѣднюю, какъ въ постоянномъ противленіи духу, не можетъ иначе и назвать ее, какъ постояннымъ и непримиримымъ врагомъ духа, его узами и корнемъ всякихъ страстей и пороковъ. „Къ тебѣ обращаюсь, плоть моя“,—говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ „стихотвореній“, проникнутый скорбнымъ сознаніемъ тяжелыхъ бѣдствій, обуревающихъ земную жизнь каждаго смертнаго,—„къ тебѣ, настолько неисправимой, къ тебѣ, льстивому моему врагу и противнику, никогда не прекращающему нападенія. Ты - злобно ласкающійся звѣрь, ты—что̀ всего страннѣе—охлаждающій огонь“ [1]). Еще сильнѣе его обращенія къ плоти въ другомъ стихотвореніи, составленномъ имъ спеціально „противъ плоти“ (*κατὰ σαρκός*). „Пагубная плоть—черная волна злокозненнаго царя тьмы, корень разнообразнѣйшихъ страстей, подруга земнаго скоротечнаго міра, противница небесной жизни! Плоть—мой врагъ и другъ..., бреніе, грязная цѣпь, тяжелый свинецъ, неукротимый звѣрь..., гробъ и узы своего царя—небеснаго образа, полученнаго мною отъ Бога! Ужели ты, окаянная злоумышленница, не прекратишь безстыдныхъ пороковъ, не покоришься духу и сѣдинѣ?.. Уважь же меня, перестань безумствовать и питать непримиримую вражду къ душѣ моей“ [2])! Много подобныхъ обращеній къ плоти разсѣяно и въ другихъ стихотвореніяхъ св. Григорія Богослова. Но, кажется, и приведенныхъ выраженій достаточно, чтобы видѣть, какія тяжелыя и скорбныя чувства наполняли душу Богослова—поэта, при размышленіи его о союзѣ души съ тѣ-

[1]) Carm. moral. XIV, de natura humana, vv. 59—61, c. 760.
[2]) Carm. de seipso XLVI, adversus carnem, vv. 1—12 et 19—20.

ломъ, и какую несчастную роль въ этомъ —какъ онъ выражается—„пагубномъ сопряженіи“ заставляла играть тѣло его поэтическая муза. Но было бы весьма ошибочно судить о воззрѣніи св. Григорія на тѣлесную природу человѣка по однимъ поэтическимъ его произведеніямъ, даже менѣе—по отдѣльнымъ образнымъ выраженіямъ его поэтическаго языка. Въ особенности же въ данномъ случаѣ не слѣдуетъ опускать изъ виду того обстоятельства, что всѣ поэтическія мѣста, въ которыхъ такъ или иначе св. Григорій касается человѣческой природы, принадлежатъ лирическимъ его стихотвореніямъ, написаннымъ имъ, за исключеніемъ немногихъ, именно гимновъ, въ элегическомъ, плачевномъ тонѣ, при чемъ высокопоэтическій геній св. отца, давая полный просторъ изліянію своихъ скорбныхъ чувствъ, не скупился на густоту красокъ и мрачность образовъ для выраженія печальнаго настроенія своей души [1]). Въ виду всего этого, нѣтъ ни малѣйшаго основанія понимать приведенные нами и подобные имъ поэтическіе образы и выраженія св. Григорія касательно тѣлесной природы человѣка въ ихъ собственномъ смыслѣ и на основаніи ихъ составлять понятіе о его воззрѣніяхъ по данному вопросу. Во всякомъ случаѣ не здѣсь нужно искать истинный взглядъ св. Назіанзина на двойственную природу человѣка. Какъ, вообще, все догматическое ученіе его главнымъ и почти исключительнымъ образомъ заключается въ „словахъ“, такъ, въ частности, и ученіе о природѣ человѣческой, въ его дѣйствительномъ значеніи, надобно искать именно въ нихъ-же. Св. Богословъ не разъ и не въ одномъ мѣстѣ касается этого немаловажнаго вопроса въ системѣ христіанскаго вѣроученія. Но всего яснѣе и полнѣе выраженъ его

---

[1]) О причинахъ и характерѣ скорби св. Григорія, отразившейся съ особенною силою на нѣкоторыхъ его стихотвореніяхъ, въ своемъ мѣстѣ общія замѣчанія нами уже сдѣланы (см. стр. 124—125, примѣч. 2).

взглядъ на тѣло человѣка и вообще двухсоставную природу человѣческаго существа въ слѣдующихъ словахъ: „не понимаю“, говоритъ онъ, „какъ я соединился съ тѣломъ и какъ, будучи образомъ Божіимъ, смѣшался съ бреніемъ (*τῷ πηλῷ συμφύρομαι*). Это тѣло, находясь въ хорошемъ состояніи, затѣваетъ борьбу, а когда съ нимъ воюютъ, поражаетъ меня скорбію. Я и люблю его, какъ сослужителя, и отвращаюсь отъ него, какъ отъ врага; бѣгу отъ него, какъ отъ узъ, и почитаю его, какъ сонаслѣдника. Если я рѣшусь истомить его (*τῆξαι φιλονεικῶ*), въ такомъ случаѣ не будетъ у меня никакого сотрудника въ добрыхъ дѣлахъ, а я знаю, для чего я вызванъ къ бытію, знаю, что я долженъ восходить къ Богу посредствомъ дѣлъ. Если, напротивъ, буду щадить его, какъ сотрудника, то не знаю, какъ избѣгнуть его нападеній, и боюсь, какъ бы мнѣ, обремененному узами, приковывающими къ землѣ, не отпасть отъ Бога. Тѣло—это ласковый врагъ и коварный другъ. Чудное соединеніе и раздвоеніе!.. Что̀ за премудрость открывается на мнѣ и что̀ за великая тайна! Быть можетъ, Богу угодно, чтобы мы, будучи Его частію (*μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ*) [1]) и происходя отъ Него, не вздумали гордиться и превозноситься своимъ достоинствомъ и не пренебрегли Творцемъ, но чтобы въ борьбѣ и брани съ тѣломъ постоянно обращали къ Нему взоры, и чтобы присоединенная къ намъ слабость держала въ предѣлахъ наше достоинство? – чтобы мы знали, что мы въ одно и то же время и велики и ничтожны, перстны и небесны, смертны и безсмертны, наслѣдники свѣта и огня или тьмы, смотря по тому, куда направимъ себя? Такъ устроенъ составъ нашъ, и это, по моему разумѣнію, для того, чтобы,

[1]) Это выраженіе нельзя понимать въ смыслѣ матеріальномъ; оно, по объясненію *Никиты* (одного изъ комментаторовъ „словъ“ св. Григорія) означаетъ дыханіе жизни, которое Богъ вдунулъ въ лицо первозданнаго человѣка (Быт. II, 7), и вмѣстѣ образъ Божій. Ср. примѣч. къ твор. св. Григорія Богослова въ русск. пер., част. II, стр. 7.

если бы мы вздумали гордиться образомъ Божіимъ, земное естество смиряло насъ“ [1]). Вотъ истинный взглядъ Богослова на низшую—физическую природу человѣка, на ея назначеніе и отношеніе къ ней самого человѣка. Тѣло, дѣйствительно, есть ограниченіе, необходимое человѣку для достиженія имъ высшаго нравственнаго совершенства, созданное божественною премудростію въ предотвращеніе возможной въ человѣкѣ гордости и превозношенія сродствомъ и близостію къ Божеству по его духовной природѣ. Отличаясь существенно отъ начала духовнаго, тѣло совершенно противоположно ему и по своимъ стремленіямъ: то̀, какъ небесное, постоянно стремится къ горнему, а это, какъ земное, обращено къ дольнему. Отсюда, естественно, должно происходить несогласіе и борьба между двумя противоположными другъ—другу элементами человѣческаго существа. Но вліяніе плоти на духъ можетъ и должно быть ослабляемо и, по возможности, совершенно уничтожаемо, посредствомъ различныхъ нравственныхъ упражненій и подвиговъ, при чемъ, безъ сомнѣнія, необходимо удерживаться отъ крайностей, чтобы чрезмѣрно суровыми подвигами не сдѣлать ее неспособною къ дѣятельной жизни и, такимъ образомъ, не лишиться сотрудника въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія и восхожденія къ Богу. Такъ возвышенно и совершенно ученіе св. Григорія Богослова о природѣ человѣческой и отношеніи къ ней человѣка! Въ такомъ же совершенствѣ великій учитель вѣры съумѣлъ и воплотить въ себѣ и представить въ своемъ лицѣ живой образъ этого ученія. Можно сказать, отъ пеленъ и до самой могилы мы видимъ въ немъ существо, носившее въ себѣ, подобно другимъ, смѣшеніе духа и плоти, небесное и земное, безсмертное и тлѣнное,—человѣка, испытавшаго всю тяжесть внутренней борьбы двухъ разнородныхъ естествъ, непрестанно смирявшаго свою плоть постомъ, молитвою, бдѣ-

[1]) Orat. XIV, n. 6—7, c. 865 (t. XXXV).

ніемъ, трудомъ и пустынею и возвышавшаго надъ нею свой божественный образъ,—мужа, шествовавшаго труднымъ путемъ житейскихъ бѣдствій, скорбей и лишеній, и ни разу не пошатнувшагося на этомъ пути, но непоколебимо и свято совершавшаго земное поприще, за которымъ, разрѣшившись отъ бреннаго существа, онъ воспарилъ духомъ въ небесное отечество съ твердою надеждою на нескончаемое блаженство.

Такимъ образомъ, и философское созерцаніе, и личный опытъ убѣждалъ св. Григорія въ фактическомъ существованіи внутренней дисгармоніи и постоянной борьбы въ человѣкѣ между духомъ и плотію. И Богословъ не разъ останавливаетъ свое вниманіе на этой дисгармоніи въ человѣкѣ и старается съ особенною силою представить происходящую въ немъ внутреннюю борьбу между духомъ и плотію и противорѣчіе между закономъ плоти и закономъ духа. Такъ, въ одномъ изъ своихъ „словъ", говоря о причинахъ своего уклоненія отъ пресвитерскаго сана и указавъ на нѣсколько изъ нихъ, св. Григорій прибавляетъ: „не говорю еще о борьбѣ внутренней, заключающейся въ насъ самихъ, въ нашихъ страстяхъ, которую мы должны вести день и ночь то тайно, то явно съ этимъ грубымъ тѣломъ (ὑπὸ τοῦ τῆς ταπεινώσεως σώματος) и разсѣянностію (στροβούσης), колеблющею и волнующею насъ посредствомъ чувственныхъ и временныхъ удовольствій, съ этимъ земнымъ бреніемъ, съ которымъ мы смѣшаны, и грѣховнымъ закономъ, который воюетъ противъ закона духовнаго и усиливается разрушить въ насъ царскій образъ (т. е. образъ Божій) и все, что сообщено намъ божественнаго" [1]). Но нигдѣ съ такою подробностію, живостію и увлекательностію не раскрыта св. Назіанзинымъ внутренняя борьба человѣка съ самимъ собою,

[1]) Orat. II, n. 19, c. 493.

борьба духа съ плотію, какъ именно въ его стихотвореніяхъ, въ которыхъ онъ оплакиваетъ жалкое земное состояніе человѣка и всю суету настоящаго міра. Вотъ, для примѣра, нѣсколько стиховъ, изображающихъ эту борьбу въ человѣкѣ. „Безпрерывно тревожитъ меня“, говоритъ онъ, „борьба души и тѣла, взаимно враждующихъ между собою. Я—образъ Божій и все-таки подвергаюсь грѣху, при чемъ или худшая сторона во мнѣ несправедливо противится лучшей (т. е. зло одерживаетъ побѣду надъ добромъ), или я избѣгаю грѣховъ и противлюсь имъ, хотя не безъ труда, но послѣ усиленной борьбы и только при небесной помощи. Во мнѣ какъ—будто два ума: одинъ—добрый, слѣдующій всему прекрасному, а другой—худшій, слѣдующій злому, одинъ идетъ къ свѣту и и готовъ покоряться Христу, а другой, соединенный съ плотію и кровію, склоненъ отдаться князю тьмы. Или—одинъ услаждается земнымъ, ищетъ себѣ пользы не въ вѣчномъ, а временномъ, любитъ пиршества, ссоры, обременительное пресыщеніе, срамоту темныхъ дѣлъ и обманы, идетъ широкимъ путемъ и, объятый непроницаемою тьмою неразумія, забавляется собственною гибелью; а другой восхищается небеснымъ и ожидаемымъ, какъ-бы настоящимъ, полагаетъ надежду жизни въ одномъ Богѣ, настоящее же, подверженное различнымъ случайностямъ, считаетъ пустымъ дѣломъ, любитъ бѣдность, труды и заботы о благѣ и идетъ тѣснымъ путемъ жизни“ [1]). И въ этой непрерывной борьбѣ—замѣчаетъ Богословъ—побѣда постоянно колеблется и остается нерѣшительною: „иногда прахъ смиряется умомъ, а иногда умъ невольно слѣдуетъ за препобѣждающею плотію“ [2]).

Такова внутренняя жизнь въ человѣкѣ, въ которой св. Григорій находитъ разгадку тѣхъ разнообразнѣйшихъ и про-

[1]) Carm. de seipso XLV, de animae suae calamitatibus carmen lugubre, vv. 65—89, c. 1358—1359 (t. XXXVII).
[2]) Ibid., vv. 95—96, col. 1360.

тиворѣчивыхъ явленій, изъ которыхъ слагается вся драма настоящей—земной жизни человѣка. Но на этомъ простомъ изображеніи борьбы между духомъ и плотію въ человѣкѣ философствующій умъ св. Григорія не могъ остановиться: для него было недостаточно только — такъ сказать—констатировать фактъ внутренней дисгармоніи въ существѣ человѣка, но онъ хотѣлъ знать и причину этого явленія, столь сильно смущавшаго его и нерѣдко исторгавшаго изъ его сердца горькіе вопли. Гдѣ же причина внутренней борьбы между духомъ и тѣломъ въ человѣкѣ? На этотъ вопросъ св. Богословъ отвѣчаетъ ученіемъ о грѣхопаденіи первыхъ людей, исказившемъ въ нихъ образъ Божій, нарушившемъ въ нихъ первоначальную гармонію „земнаго“ и „небеснаго“ и произведшемъ внутренній разладъ какъ въ ихъ собственномъ существѣ, такъ и во всемъ потомствѣ и во всей видимой природѣ.

4) Ученіе о грѣхопаденіи человѣка и его слѣдствіяхъ.

Зло, начавшись въ высшей сферѣ разумно-свободныхъ существъ, перешло, по ученію св. Григорія, на человѣка и распространилось во всемъ видимомъ мірѣ. Какъ тамъ оно явилось не само собою и не по волѣ совершеннѣйшаго и всеблагаго Творца, но имѣло свою причину въ самихъ тварныхъ существахъ, въ свободномъ противленіи ихъ волѣ всемогущаго Творца, такъ и здѣсь строго-философствующій умъ Богослова не могъ допустить какой-либо случайной и внѣшней причины и рѣшить вопросъ о началѣ грѣха въ человѣкѣ безъ участія самого человѣка. Составленное св. Григоріемъ понятіе о природѣ первозданнаго человѣка открывало путь къ правильному и вполнѣ удовлетворительному рѣшенію даннаго вопроса, и онъ, какъ нельзя лучше, вос-

пользовался этимъ понятіемъ. Послѣднее и, по составу своей природы, отличное отъ другихъ твореніе, человѣкъ, по воззрѣнію св. Григорія, подобно всѣмъ другимъ тварямъ, вышелъ изъ рукъ Творца совершеннѣйшимъ существомъ, чуждымъ всякаго зла и недостатковъ. Какъ образъ Божій, онъ былъ близокъ и сроденъ Божеству, нося въ своей безсмертной душѣ разумъ и свободную волю,—конечно, не въ смыслѣ абсолютнаго совершенства,—въ силу которыхъ онъ могъ свободно мыслить и дѣйствовать; а чтобы, при своей близости къ Божеству и совершенствѣ природы, человѣкъ не возгордился и не впалъ въ грѣхъ денницы, премудрый Творецъ соединилъ его духовную природу съ вещественною, природою ограниченною, безконечно отдаляющею человѣка отъ Бога. Обѣ эти природы, при условіи подчиненія низшей природы высшей, представляли въ первобытномъ человѣкѣ полную гармонію и единство, обусловливавшія собою его блаженное состояніе. Но совершенство и блаженство человѣка могли оставаться въ первобытномъ своемъ состояніи только подъ условіемъ абсолютно—совершеннаго употребленія человѣкомъ дарованныхъ ему силъ отъ Бога, подъ условіемъ неизмѣнно—доброй его нравственной дѣятельности. Между тѣмъ человѣкъ, по воззрѣнію св. Григорія, былъ созданъ Богомъ разумно—свободнымъ существомъ не въ абсолютномъ и субстанціальномъ смыслѣ, при которомъ для него были бы невозможны никакія заблужденія и ошибки, а въ смыслѣ условномъ и ограниченномъ, при которомъ онъ заключалъ въ себѣ способность какъ къ добру, такъ и къ злу [1]). Выборъ того или другаго зависѣлъ исключительно отъ его свободной воли: онъ совершенно свободно могъ какъ постепенно утверждаться въ добрѣ и въ своемъ нравственномъ совершенствѣ достигать уподобленія безконечному Существу,

---

[1]) Carm. dogmat. VIII, de anima, v. 103, col. 454.

такъ и ошибаться. Отсюда весьма легко и естественно было св. Григорію перейти къ ученію о свободномъ грѣхопаденіи перваго человѣка.

Грѣхопаденіе прародителя, событіе весьма важное само по себѣ и по своимъ послѣдствіямъ, для философскаго ума св. Григорія Богослова, любившаго углубляться въ самую сущность окружающихъ явленій и искать всему причины и основанія, должно было имѣть особенное значеніе: въ немъ онъ находилъ причину и разгадку многихъ непонятныхъ явленій въ жизни какъ человѣка, такъ и вообще всего міра. Неудивительно, поэтому, что св. Богословъ останавливается на немъ съ такимъ глубокимъ и серьезнымъ вниманіемъ. Онъ разсматриваетъ его со всѣми предшествующими, сопутствующими и послѣдовавшими за нимъ обстоятельствами. Основаніемъ всѣхъ сужденій его въ данномъ случаѣ служитъ библейское повѣствованіе, которое онъ понимаетъ отчасти въ прямомъ—историческомъ смыслѣ, отчасти же въ аллегорическомъ—таинственномъ. Въ силу этого его воззрѣніе на прародительскій грѣхъ, оставаясь въ сущности библейскимъ, въ то же время получаетъ особенный характеръ. „Создавъ человѣка по образу и подобію своему,—такъ начинаетъ св. Григорій свое повѣствованіе о грѣхопаденіи прародителей,—и почтивъ его свободою, чтобы добро принадлежало столько же избирающему его, сколько и вложившему его сѣмена, Богъ поселилъ его въ раю,—что̀ бы ни значилъ послѣдній [1]),—поручивъ ему воздѣлываніе безсмертныхъ растеній,—вѣроятно, божественныхъ мыслей (θείων ἐννοιῶν ἴσως), какъ простыхъ, такъ и болѣе совершенныхъ,—поселилъ нагимъ по простотѣ и безъискусственности жизни, безъ всякаго покрова и защиты, потому что такимъ надлежало быть перво-

---

[1]) Въ другомъ мѣстѣ (Carm. dogmat. VIII, de anima, v. 105, c. 454) св. Григорій разумѣетъ подъ раемъ „небесную жизнь“ (ζωὴ οὐρανίη).

зданному. Далъ и законъ для упражненія свободы (ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ). Закономъ же была заповѣдь, опредѣлявшая, какими растеніями ему можно пользоваться и какого растенія не касаться. Послѣднимъ было древо познанія, насажденное въ началѣ не злонамѣренно и запрещенное не по зависти..., напротивъ, древо хорошее для пользующихся имъ благовременно,—по моему мнѣнію,—замѣчаетъ Богословъ—древо это было созерцаніе (θεωρία), къ которому безопасно приступать только людямъ опытнымъ, — но не хорошо для простыхъ еще и неумѣренныхъ въ своихъ пожеланіяхъ, подобно тому, какъ и твердая пища вредна для слабыхъ еще и требующихъ молока" [1]). Если подъ деревьями райскими св. Григорій разумѣлъ божественныя мысли, въ созерцаніи которыхъ долженъ былъ упражняться первозданный человѣкъ, и если заповѣдь Божія, данная человѣку, состояла въ запрещеніи ему касаться своимъ созерцаніемъ одного изъ предметовъ божественныхъ, какъ недоступнаго для ума и превышающаго человѣческія силы, то отсюда понятно, какъ Богословъ долженъ былъ представлять грѣхопаденіе перваго человѣка. Послѣднее, по его усмотрѣнію, состояло *въ самонадѣянномъ порывѣ человѣческаго ума, вопреки заповѣди Божіей, постигнуть то, что для него было еще непостижимо, или—что тоже—сдѣлаться высочайшимъ умомъ, Богомъ, вѣдущимъ все доброе и лукавое.* Такимъ образомъ, грѣхъ прародителя въ сущности одинаковъ съ грѣхомъ денницы: какъ тамъ, такъ и здѣсь—гордость и непокорность волѣ всемогущаго Творца. Различіе только въ томъ, что человѣкъ измыслилъ грѣхъ не самъ, но увлекся обольщеніемъ уже падшей разумной силы, притомъ—силы высшей его. Человѣкъ забылъ данную ему заповѣдь", учитъ св. Григорій, „и под-

---

[1]) Orat. XXXVIII, n. 12, c. 324 Cf. or. XLV, n. 8, c. 632—633. Carm. dogmat. VIII, de anima, vv. 97—101, col. 454—455.

вергся горькому вкушенію по зависти діавола и обольщенію жены, которому она сама подверглась, какъ слабѣйшая, и которое, въ свою очередь, произвела, какъ искусная въ убѣдительности“ [1]).

Что̀ же произошло отъ грѣха перваго человѣка? Слѣдствія грѣхопаденія прародителя св. Григорій Богословъ разсматриваетъ въ двоякомъ отношеніи,—въ отношеніи къ тѣмъ благамъ, которыхъ онъ лишился самъ и лишилъ своихъ потомковъ, и въ отношеніи къ тому злу и порчѣ, какія произошли въ природѣ человѣка вообще. „Вкусивъ преждевременно сладкаго плода“,—учитъ св. Богословъ,—„человѣкъ вышелъ изъ рая на землю, изъ которой былъ взятъ, и получилъ въ удѣлъ жизнь многотрудную; а къ драгоцѣнному древу Богъ приставилъ хранителемъ пламенѣющую ревность (*ζῆλον πυρόεντα*), чтобы какой-нибудь Адамъ, подобно прежнему, не взошелъ въ рай преждевременно... и не приблизился къ древу жизни“ [2]). Лишившись райской или небесной жизни, человѣкъ въ то же время, по словамъ св. Назіанзина, потерялъ и другія, еще болѣе высокія и драгоцѣнныя, блага—безсмертіе и ближайшее общеніе съ Богомъ. „Если бы мы“, говоритъ св. отецъ, „остались въ своемъ первоначальномъ состояніи и сохранили заповѣдь, то сдѣлались бы тѣмъ, чѣмъ не были, и послѣ вкушенія древа познанія пришли бы къ древу жизни. Чѣмъ же бы мы сдѣлались? Мы были бы безсмертными и ближайшими къ Богу“ (*ἀπαθανατισθέντες καὶ Θεῷ πλησιάσαντες* [3]).

Но лишеніемъ этихъ высочайшихъ благъ не ограничиваются послѣдствія прародительскаго грѣха. Своимъ грѣхо-

---

[1]) Ibid.: *φθόνῳ διαβόλου, καὶ γυναικὸς ἐπηρείᾳ, ἣν τε ἔπαθεν ὡς ἁπαλωτέρα, καὶ ἣν προσήγαγεν, ὡς πυθανωτέρα τῆς μὲν ἐντολῆς ἐπελάθετο (ἄνθρωπος) τῆς δοθείσης, καὶ ἡττήθη τῆς πικρᾶς γεύσεως.*
[2]) Carm. dogmat. VIII, de anima, vv. 117—122, col. 455—456.
[3]) Orat. XLIV, n. 4, c. 612 (t. XXXVI).

паденіемъ первый человѣкъ, по ученію св. Григорія, произвелъ величайшее зло, выразившееся, прежде всего, въ разстройствѣ и поврежденіи его собственной природы и всего потомства, а потомъ въ произшедшихъ отсюда печальныхъ явленіяхъ въ жизни всего видимаго міра, не исключая и неразумной природы. „Первый въ Адамѣ“, учитъ св. Назіанзинъ, „былъ пораженъ, какъ говорятъ врачи о болѣзняхъ, умъ; такъ какъ что̀ получило заповѣдь, то, естественно, и не соблюло ея, а что̀ не соблюло, то и дерзнуло нарушить ее“ [1]). Иначе сказать: прежде всего въ падшемъ человѣкѣ поврежденъ или искаженъ былъ образъ Божій, такъ какъ св. Григорій образъ Божій поставляетъ въ умѣ или духѣ человѣка. Вмѣстѣ съ умомъ или духомъ первородный грѣхъ произвелъ порчу и въ тѣлѣ человѣка. Покровъ и жилище для духа и въ первобытномъ его состояніи, тѣло человѣка, по мысли св. Григорія, должно было, по мѣрѣ совершенствованія духа въ созерцаніи, также постепенно утончаться. Съ паденіемъ же человѣка, оно огрубѣло, взяло перевѣсъ надъ духомъ и стало увлекать его къ предметамъ земнымъ и чувственнымъ. Кожаныя одежды, въ которыя облекся человѣкъ послѣ своего паденія, по мнѣнію св. Григорія, и есть именно „грубѣйшая, смертная и противоборствующая плоть“ [2]). Такимъ образомъ, внутренняя гармонія въ человѣкѣ, существовавшая только подъ условіемъ преобладанія начала духовнаго и божественнаго надъ вещественнымъ, разрушилась, между духомъ и плотію обнаружилось противорѣчіе; отсюда—та постоянная борьба между человѣкомъ чувственнымъ, дѣйствующимъ по своимъ собственнымъ желаніямъ и наклонностямъ, и духовнымъ, слѣдующимъ волѣ бо-

---

[1]) Epist. CI, ad Cledonium presbyt. contra Apollinarium I, col. 183, t. XXXVII (in edit. Billii orat. LI).
[2]) Orat. XXXVIII, n. 12, c. 324.

жественной, которую (борьбу) такъ художественно изображаетъ и такъ горько оплакиваетъ св. Григорій въ своихъ элегическихъ поэмахъ [1]).

Грѣхъ, начавшись въ первомъ человѣкѣ, по ученію св. Григорія, не остановился на немъ, но перешелъ на все его потомство [2]). Перешли вмѣстѣ съ нимъ и всѣ послѣдствія его. Такимъ образомъ, въ немъ именно имѣютъ свою причину и основаніе господствующіе въ родѣ человѣческомъ тяжкіе труды, болѣзни и смерть тѣла, главнѣе же всего— порча и извращеніе всей природы человѣка, выражающаяся въ непрерывной борьбѣ между духомъ и плотію, въ которой духъ нашъ, по словамъ Богослова, нерѣдко слѣдуя противъ своей воли влеченіямъ плоти и дѣйствуя вопреки своимъ добрымъ желаніямъ, „оплакиваетъ тяжкое рабство, заблужденіе перваго отца и пагубное убѣжденіе матери,— эту мать нашей дерзости“ [3]). Первороднымъ же грѣхомъ св. Григорій Богословъ объясняетъ нѣкоторыя и другія ненормальныя явленія въ человѣческомъ родѣ, между которыми особенное его вниманіе обращаютъ на себя идолопоклонство и преобладаніе между людьми. Идолопоклонство, по его мнѣнію, есть выраженіе стремленія человѣческаго духа или ума къ высочайшему Уму - Богу, остановившагося, по причинѣ наслѣдственной природной порчи, на вещахъ и явленіяхъ конечныхъ и признавшаго ихъ за боговъ. Какъ образъ

---

[1]) О внутренней борьбѣ въ человѣкѣ см. вышеприведенныя мѣста изъ «стихотвореній» св. Григорія Богослова.

[2]) Carm. dogmat. VIII, de anima, vv. 128—129, col. 456:

Τοίη πρωτογόνοιο νεόσπορος ἤλυθεν ἄτη
Δειλοῖσιν μερόπεσσοιν, ὅθεν στάχυς ἐβλάστησε.

[3]) Carm. de seipso XLV, de animae suae calamitatibus carmen lugubre, vv. 98—100, col. 1360:

δουλοσύνην μύρεται ἀργαλέην,
Πατρὸς δ' ἀρχεγόνοιο πλάνην, καὶ μητρὸς ἀλιτρὴν
Πάρφασιν, ἡμετέρης μητέρα μαργοσύνης.

Божій, человѣческій умъ, естественно, стремится къ своему Первообразу. Но такъ какъ его матеріальный покровъ—тѣло препятствуетъ ему созерцать Бога непосредственно, то онъ восходитъ къ Нему только путемъ созерцанія окружающей его природы. Отсюда, какъ только въ грѣхопаденіи умъ человѣка помрачился и отвратился отъ своего Первообраза, открылся путь къ заблужденіямъ. Будучи не въ состояніи выйти изъ круга тѣлесности и вознестись къ невидимому, человѣкъ остановился на видимомъ мірѣ и призналъ за Бога все, что только поражало его и привлекало къ себѣ его вниманіе. „Отсюда—то", говоритъ Богословъ, „стали покланяться кто солнцу, кто лунѣ, кто множеству звѣздъ, кто самому небу вмѣстѣ съ свѣтилами, предоставивъ имъ управленіе въ мірѣ и качествомъ и количествомъ движенія, а кто стихіямъ: землѣ, водѣ, воздуху, огню, такъ какъ онѣ необходимы для всего и безъ нихъ жизнь человѣческая невозможна; другіе признавали за боговъ все, что въ ряду видимыхъ вещей представлялось имъ прекраснымъ". Нѣкоторые же стали покланяться художественнымъ изображеніямъ сначала своихъ родныхъ, а потомъ и чужихъ людей; а иные, въ угоду властителямъ, обоготворили ихъ, присоединивъ, „въ содѣйствіе обольщенію", различныя баснословныя сказанія. Самыя страсти, какимъ предавались люди, олицетворялись и, въ оправданіе грѣховъ, возводились на степень божествъ. Воображеніе и прихоть помогли дать каждому вымыслу имя какого—нибудь бога или демона, воздвигнуть кумиры, привлекавшіе къ себѣ своею драгоцѣнностію, и чествовать ихъ различными, нерѣдко самыми гнусными, обрядами и церемоніями [1]). Между тѣмъ діаволъ, желая увлечь людей подъ свою власть, воспользовался ихъ ложнымъ

[1]) Orat. XXVIII, n. 13—15, c. 44—45 (t. XXXVI).

направленіемъ въ стремленіи къ Богу и, водя ихъ, какъ слѣпца, ищущаго себѣ пути, низринулъ въ бездну смерти и погибели [1]).—Другое ненормальное явленіе у людей—преобладаніе однихъ надъ другими, по мнѣнію св. Григорія, явилось вслѣдствіе изнурительнаго труда, на который осужденъ былъ человѣкъ по грѣхопаденіи. Добывая средства для своей жизни *въ потѣ лица*, человѣкъ, естественно, сталъ дорожить своими пріобрѣтеніями и пришелъ къ мысли о собственности, чего, конечно, не было бы, если бы онъ, оставаясь въ послушаніи волѣ Божіей, легко и въ изобиліи почерпалъ изъ одного неизсякаемаго источника всѣ блага жизни. Начавшись съ вещей, пріобрѣтеніе собственности перешло и на лица, дошло до порабощенія слабыхъ сильными, до обращенія съ лицемъ, какъ съ вещію. „Бѣдность и богатство, свобода и рабство",—говоритъ св. Назіанзинъ,—все это появилось въ человѣческомъ родѣ уже впослѣдствіи. Эти всеобщія болѣзни вторглись вмѣстѣ съ грѣхомъ и суть его изобрѣтеніе. Сначала же, какъ сказано въ Писаніи (Матѳ. XIX, 8), этого не было. Тотъ, кто создалъ въ началѣ человѣка, далъ ему полную свободу, ограничивъ только одною заповѣдію, и обогатилъ его райскими радостями, желая, чтобы блага эти отъ одного, какъ отъ перваго сѣмени (τοῦ πρώτου σπέρματος), перешли и на слѣдующее потомство. Тогда свобода и богатство зависѣли только отъ исполненія закона; настоящая же бѣдность и рабство явились, какъ результатъ его нарушенія" [2]). „Вотъ что̀ сдѣлано",—восклицаетъ Богословъ въ другомъ мѣстѣ, изобразивъ неравенство между людьми, угнетеніе и рабство,—„вотъ что̀ сдѣлано древомъ и горькимъ вкушеніемъ, завистливымъ зміемъ и непослушаніемъ, за которое мы осуждены

---

[1]) Ibid., n. 15, c. 45.
[2]) Orat. XIV, n. 25, c. 892 (t. XXXV).

на жизнь въ потѣ лица!.. Такова мнѣ награда за грѣхъ! Теперь я долженъ рождаться на трудъ, жить и разрушаться. Грѣхъ — мать нужды, нужда — любостяжательности, любостяжательность—войнъ, а изъ-за войнъ явились подати, тяжелѣе которыхъ въ осужденіи (Божіемъ) нѣтъ ничего“ [1]).

Произведши столь печальныя и тяжкія послѣдствія въ родѣ человѣческомъ, грѣхъ перваго человѣка отразился, по ученію св. Григорія Богослова, и на всей внѣшней, неразумной природѣ. Онъ выразился, по попущенію Божію, въ безпорядкахъ и воздыханіяхъ твари, которая въ извѣстной мѣрѣ стоитъ въ зависимости отъ человѣка, какъ своего царя и зрителя открывшейся въ ней премудрости Творца. Впрочемъ, полнаго и подробнаго раскрытія послѣдствій прародительскаго грѣха въ видимой природѣ въ твореніяхъ св. Григорія мы не находимъ. Онъ говоритъ о нихъ только въ самыхъ общихъ выраженіяхъ, какъ о совоздыханіи и сочувствованіи вмѣстѣ съ человѣкомъ твари, ожидающей свободы чадъ Божіихъ. „Тварь, работающая тлѣнію“,—говоритъ онъ въ своемъ „первомъ стелитевтическомъ словѣ на Юліана“,—„т. е. тѣмъ, которые на землѣ рождаются и умираютъ, не только совоздыхаетъ и соболѣзнуетъ въ ожиданіи ихъ конца и откровенія, чтобы и ей получить тогда ожидаемую свободу, подобно тому, какъ теперь, по волѣ Творца, она невольно подвержена тлѣнію,—но и участвуетъ въ славѣ и радости чадъ Божіихъ“ [2]).

Итакъ, міръ, вышедшій изъ рукъ премудраго Творца въ прекрасномъ и совершенномъ видѣ, подвергся разстройству во всѣхъ своихъ областяхъ по винѣ существъ разумно-свободныхъ. Съ паденіемъ ихъ, нарушился богоданный порядокъ и строй міра, открылось царство зла, всеоб-

---

[1]) Orat. XIX, n. 14, c. 1060—1061.
[2]) Orat. IV, contra Julianum I, n. 15, c. 545.

щаго безпорядка и разлада, грозившихъ совершеннымъ разрушеніемъ всему міру, если бы онъ въ такомъ состояніи предоставленъ былъ самому себѣ. Но могъ-ли Творецъ безучастно смотрѣть на все это? Могъ-ли допустить совершенное разрушеніе созданнаго Имъ міра и уклоненіе тварей отъ предназначенной имъ цѣли? Богословская система, признающая Бога—Творца Существомъ живымъ, личнымъ и вѣчно дѣятельнымъ, и приписывающая Ему свойство безконечной благости, какова именно и есть система св. Григорія Богослова, очевидно, должна отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Она, напротивъ, должна признать, что возстановленіе и поддержаніе нарушеннаго строя и порядка въ мірѣ есть дѣло не кого другаго, какъ именно Самого же Творца. Иначе сказать: она должна признать Бога не только Творцемъ, но и Промыслителемъ міра.

ГЛАВА II.

УЧЕНІЕ О БОГѢ — ПРОМЫСЛИТЕЛѢ МІРА.

1) Промышленіе Божіе о мірѣ вообще.

Идея промыслительной дѣятельности Божества въ системѣ св. Григорія Богослова стоитъ въ самой тѣсной и неразрывной связи съ идеею Его творческой дѣятельности. Признавать Бога—Творца міра, по мысли св. отца, значитъ признавать Его и какъ Промыслителя міра, и, наоборотъ, отрицать божественное промышленіе о мірѣ значитъ отрицать и творческую дѣятельность Божества. „Мы должны вѣровать“, говоритъ онъ, „что есть Богъ—Творецъ и Создатель всего существующаго, потому что какъ могла бы

существовать вселенная, если бы кто-нибудь не призвалъ ее къ бытію и не привелъ ее въ стройный порядокъ? Должны въ то же время вѣровать, что есть Промыслъ, отъ котораго все зависитъ и который сообщаетъ въ мірѣ всему единство, такъ какъ существамъ, для которыхъ необходимо признать Творца, необходимъ и Промыслитель [1]); въ противномъ случаѣ, міръ, предоставленный случаю, какъ корабль вихрю, долженъ бы былъ, вслѣдствіе безпорядочныхъ движеній матеріи, моментально разрушиться, разсѣяться и возвратиться въ первоначальное хаотическое состояніе" [2]). И Промыслителемъ міра, по словамъ св. Григорія, можетъ быть не кто иной, какъ только именно Творецъ его, потому что „вселенной несвойственно имѣть другаго Промыслителя, кромѣ Того, который устроилъ ее" [3]). Посему,—учитъ Богословъ,—какъ только Богъ создалъ настоящій міръ, съ перваго же момента его существованія и управляетъ имъ по великимъ и непреложнымъ законамъ [4]), такъ что ничто въ мірѣ, ни на небѣ ни на землѣ, не совершается безъ Провидѣнія Божія. Такимъ образомъ, какъ все *существующее* въ мірѣ возводится къ Богу, и въ Немъ, какъ творческой Первопричинѣ, имѣетъ начало и основаніе своего бытія, такъ и все *совершающееся* въ мірѣ, всѣ явленія его, по ученію св. Григорія, имѣютъ свою причину и основаніе въ волѣ божественной, въ промыслительной дѣятельности Божества.

Съ высоты христіанской идеи всеуправляющаго Промысла Божія, лежащей въ основѣ всего богословскаго міровозрѣнія св. Назіанзина, сама собою открывалась несостоя-

---

[1]) . . . ἐπεὶ καὶ προνοητὴν εἶναι τούτων ὧν ποιητὴν εἶναι ἀναγκαῖον.

[2]) Orat. XIV, n. 33, c 901 et 904 (t. XXXV).

[3]) Carm. dogmat. V, de Providentia, vv. 14—15, col. 425 (t. XXXVII).

[4]) Ibid., vv. 4—6, c. 424.

тельность и нелѣпость древнѣйшихъ теорій, отрицавшихъ Провидѣніе Божіе и ставившихъ въ основаніе всей міровой жизни или ничего не объясняющій случай, или неотразимое вліяніе небесныхъ свѣтилъ и т. п. Не смотря на существованіе подобнаго рода заблужденій въ эпоху св. Григорія, нашъ Богословъ мало обращаетъ на нихъ вниманія и, считая ихъ даже не стоющими опроверженія, ограничивается въ отношеніи къ нимъ только краткими и общими замѣчаніями. Всѣ эти заблужденія, по его мнѣнію, проистекли изъ одного источника. Разумъ человѣческій, будучи не въ силахъ объяснить явленій настоящаго міра и въ то же время не желая потрудиться надъ отысканіемъ ихъ причинъ или обратиться за объясненіями къ истинной и высочайшей Премудрости, хватается за то, что̀ поближе, и указываетъ причину міровыхъ явленій тамъ, гдѣ ея нѣтъ. Отсюда нѣкоторые эпикурейскіе философы пришли къ отрицанію всякой причины явленій, совершающихся въ мірѣ, только именно потому, что сами не видятъ этой причины, и признали судьбу и случай. Но это—вымыселъ, слѣпленный на-удачу и на скорую руку [1]). Другіе (Халдеи), въ объясненіе явленій міра, признали какое-то неразумное и неотразимое вліяніе звѣздъ, которымъ и предоставили въ распоряженіе нашу судьбу, придумавъ при этомъ совпаденія и противостоянія какихъ-то блуждающихъ и неблуждающихъ небесныхъ тѣлъ и управляющее всѣмъ міромъ движеніе [2]). Эта фантастическая теорія своею нелѣпостію и несостоятельностію нисколько не уступаетъ первой. Св. Григорій Богословъ въ своемъ догматическомъ стихотвореніи „О Промыслѣ“ удѣляетъ нѣсколько стиховъ на то, чтобы показать несостоятельность и противорѣчіе ея опыту жизни. Сущность астрологической

---

[1]) Orat. XIV, n. 32, c. 901.
[2]) Ibidem.

теоріи состоитъ въ томъ, что она ставитъ событія и явленія, совершающіяся въ мірѣ, и, въ частности, судьбу людей въ зависимость отъ того или другаго положенія звѣздъ, при чемъ признаетъ, что судьба людей, родившихся подъ одною звѣздою, должна быть одинаковою, напротивъ, у людей, родившихся подъ разными звѣздами, и судьба должна быть различною. Но св. Назіанзинъ остроумно замѣчаетъ, что теорія эта, для пріобрѣтенія хотя бы нѣкоего права на правдоподобіе, должна признать подъ видимыми звѣздами еще небо, а надъ этимъ послѣднимъ еще новое небо и т. д., „чтобы было кому водить водящихъ", т. е. чтобы звѣзды были въ состояніи управлять судьбою и жизнію міра. Теперь же, по словамъ Богослова, опытъ представляетъ массу противорѣчій этой теоріи. Такъ, подъ одною звѣздою родится и царь, и множество другихъ людей, изъ которыхъ одинъ хорошъ, другой худъ, одинъ ораторъ, другой купецъ, третій бродяга и т. д., словомъ—люди съ совершенно различною судьбою. Между тѣмъ у многихъ, родившихся подъ разными звѣздами, судьба бываетъ одинакова и на морѣ, и на войнѣ. Вообще, признавать для всего въ отдѣльности первую необходимость нѣтъ никакого основанія. Если же признать надъ этою необходимостію еще общую, сильнѣйшую необходимость и допустить звѣзды противныя звѣздамъ, то необходимо признать Начало, которое смѣшало ихъ, т. е. Бога, и, слѣдовательно, во главѣ управленія міромъ необходимо признать уже не звѣзды, а Бога [1]). Что же касается той звѣзды, которая явилась на Востокѣ при рожденіи Спасителя и которой защитники астрологической теоріи также приписывали значеніе, вліяющее на судьбу божественнаго Младенца, то о ней, по словамъ св. Григорія, не можетъ быть и рѣчи: она не изъ числа тѣхъ, изслѣдованіемъ и ис-

[1]) Carm. dogmat. V, de Providentia, vv. 15—33, c. 425—426.

толкованіемъ которыхъ занимались астрологи, но необыкновенная, прежде никогда не являвшаяся, усмотрѣнная халдейскими мудрецами изъ еврейскихъ книгъ и приведшая ихъ на поклоненіе Христу [1]). Не удачнѣе двухъ упомянутыхъ теорій, по замѣчанію св. Григорія, мнѣнія тѣхъ мечтателей, которые искали объясненія различныхъ явленій въ мірѣ въ области миѳической, придумавъ при этомъ для каждаго явленія особое лице съ своимъ именемъ [2]). Наконецъ, повидимому, близко подходитъ къ истинѣ Аристотелево ученіе о Промыслѣ. Но, въ дѣйствительности, и это ученіе далеко еще несовершенно и не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ представленіемъ о промыслительной дѣятельности Божества. Аристотелевъ Промыслъ, по замѣчанію св. Назіанзина, слишкомъ бѣденъ (πενίας πολλῆς ἡ Προνοία) и ограниченъ. Великій философъ древности ограничилъ Его управленіе только одною областію, которая выше насъ (τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς), и не осмѣлился низвести Его до насъ, всего больше нуждающихся въ Немъ, изъ опасенія, какъ бы не показать Благодѣтеля уже слишкомъ добрымъ, въ случаѣ увеличенія количества существъ, пользующихся Его благодѣяніями, или чтобы не утомить Бога обширною благотворительностію [3]). Такимъ образомъ, ни одна изъ разсмотрѣнныхъ теорій, по мнѣнію св. Григорія, не заслуживаетъ вѣроятія, потому что не въ состояніи объяснить совершающихся въ мірѣ событій и явленій. Поэтому, заключаетъ Богословъ, „предоставимъ этихъ безумцевъ самимъ себѣ, такъ какъ слово Божіе еще прежде насъ хорошо отразило ихъ своимъ приговоромъ: *осуетися неразумное ихъ сердце: глаголющеся быти мудри, объюродѣша, и измѣниша славу*

---

[1]) Ibid., vv. 53 — 64, c. 428 – 429.
[2]) Orat. XIX, n. 32, c. 201.
[3]) Ibid.

нетлѣннаго Бога (Рим. I, 21—23), исказивъ всеобъемлющій Промыслъ какими-то миѳами и тѣнями“ [1]).

Въ противоположность всѣмъ этимъ заблужденіямъ, свойственнымъ только умамъ языческимъ, св. Григорій Богословъ выставляетъ истинное—христіанское ученіе о всеобщей и безконечной промыслительной дѣятельности Божества, которое одно только и есть причина и основаніе всѣхъ явленій и событій въ мірѣ, съ признаніемъ которой послѣднія становятся для насъ понятными и получаютъ свое дѣйствительное значеніе. „Богъ управляетъ вселенною“, говоритъ св. отецъ; „Слово Божіе всюду распредѣляетъ все, чему назначено въ Его совѣтѣ быть на небѣ и на землѣ; однимъ тварямъ даны навсегда неизмѣнная стройность и порядокъ, другимъ назначена жизнь полная перемѣнъ и разнообразія. Одно относительно тварей Богъ открылъ намъ, а другое хранитъ въ тайникахъ своей премудрости, чѣмъ хочетъ изобличить пустое тщеславіе человѣка“ [2]). Согласно съ такимъ убѣжденіемъ, св. Григорій всю жизнь міра ставитъ въ полнѣйшую зависимость отъ всеуправляющаго божественнаго Провидѣнія и всѣмъ событіямъ и явленіямъ этой жизни указываетъ причину и основаніе въ Его премудрыхъ планахъ. Посему, говоритъ-ли онъ о явленіяхъ въ мірѣ физическомъ, или о явленіяхъ въ мірѣ нравственномъ, его мысль постоянно обращена къ высочайшему Разуму, движущему и управляющему судьбами всего міра, не исключая даже малѣйшихъ и ничтожнѣйшихъ его существъ и предметовъ. Нечего и говорить, конечно, о такихъ вещахъ и явленіяхъ, красота, порядокъ и гармонія которыхъ поражаютъ зрителя и заставляютъ восторгаться и благоговѣть предъ Виновникомъ и Хранителемъ ихъ: здѣсь денни-

---

[1]) Ibid.

[2]) Carm. dogm. V, de Providentia, vv. 34—40, c. 426—427.

ца Промыслителя видна до осязательности и разительности [1]). Но глубокій умъ Богослова съ несомнѣнностію признаетъ и открываетъ пути божественнаго Провидѣнія даже въ такихъ обстоятельствахъ и явленіяхъ, въ которыхъ Оно, повидимому, не должно имѣть мѣста. Счастіе и несчастіе, бѣдность и богатство, награда и наказаніе въ здѣшней жизни,— все, по его мнѣнію, имѣетъ свою причину въ Богѣ. Мы часто, наприм., не видимъ дѣйствительной причины несчастія, испытываемаго извѣстнымъ лицемъ. Но это далеко не значитъ того, что такой причины нѣтъ: она есть и имѣетъ свое основаніе въ премудрости, благости и правосудіи Божіемъ, пути которыхъ иногда далеко скрываются въ многосложной суммѣ различныхъ явленій и обстоятельствъ и для слабаго человѣческаго ума совершенно непостижимы [2]). Въ силу этого, то, что̀ намъ кажется неравнымъ и несправедливымъ, въ очахъ Божіихъ равно и справедливо [3]). Вообще, признавая во всей міровой жизни дѣйствіе Промысла Божія, св. Григорій въ то же время глубоко сознавалъ непостижимость путей Его и невозможность для человѣка „изслѣдовать во всемъ глубину премудрости Божіей, которою Онъ и сотворилъ все и управляетъ всѣмъ такъ, какъ хочетъ и какъ знаетъ“ [4]). „Для насъ довольно“, говоритъ онъ, „по примѣру божественнаго апостола, только удивляться премудрости Божіей, а непостижимую и неудобозримую глубину ея почтить молчаніемъ. *О, глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко неиспытани судове Его, и неизслѣдовани путіе Его* (Рим. XI, 33). *И кто̀ уразумѣ умъ Господень* (Ис. XL, 13)? *Или въ послѣдняя* премудрости

---

1) Orat. XXVIII, n. 6, c. 32—33 (t. XXXVI).
2) Orat. XIV, n. 30, c. 897 et 900.
3) Ibid., n. 31, c. 900.
4) Ibid., n. 30, c. 897 et 900.

Его *кто достиже*, какъ говоритъ Іовъ (XI, 7)? *Кто премудръ и уразумѣетъ сія* (Ос. XIV, 10), и кто осмѣлится неизмѣримое измѣрять удобопостижимымъ“ [1])?

2) Промышленіе Божіе о человѣкѣ въ особенности.

Итакъ, вся вселенная, съ момента появленія ея, находится подъ управленіемъ и непрестаннымъ промышленіемъ Божіимъ. Но мы должны вѣровать, по словамъ св. Назіанзина, что среди неразумныхъ существъ природы предметъ особеннаго и преимущественнаго промышленія Божія составляютъ разумно-свободныя существа вообще и въ частности человѣкъ [2]). Пока этотъ міръ разумно-свободныхъ существъ находился въ первоначальномъ своемъ состояніи,— въ состояніи первобытнаго умственнаго и нравственнаго совершенства,—для него вполнѣ достаточно было одной простой промыслительности Божіей, выражавшейся въ поддержаніи ею первоначальной гармоніи и полноты жизни. Но когда, по винѣ самихъ разумныхъ существъ, вслѣдствіе злоупотребленія ихъ богодарованною свободною волею, внесено было въ него всеобщее разстройство, грозившее ему полнымъ разрушеніемъ и гибелью, то такой простой промыслительности со стороны Творца, конечно, было уже недостаточно. Разумно-нравственный міръ сталъ нуждаться въ возстановленіи нарушенной гармоніи и радикальномъ исцѣленіи отъ порчи и разстройства природы. Слѣдовательно, кромѣ общаго промышленія, теперь потребовалась для него еще особенная промыслительная дѣятельность со стороны Бога, направленная къ возстановленію въ немъ прежняго порядка, совершенства и достиженія имъ предназна-

[1]) Ibid., col. 900.
[2]) Ibid., n. 33, c. 904.

ченной цѣли—вѣчнаго блаженства. И понятіе о Богѣ, и воззрѣнія на природу падшихъ разумно-свободныхъ существъ давали св. Григорію Богослову полное право на признаніе не только возможности, но и дѣйствительности особенной—спасающей дѣятельности Божества. По своей безконечной благости, Богъ, безъ сомнѣнія, не хочетъ лишить своихъ тварей вѣчныхъ благъ, которыя отъ вѣчности предназначены имъ и для которыхъ они созданы. По своей неизмѣняемости, Онъ не хочетъ измѣнить своихъ цѣлей и намѣреній относительно міра. А по своей премудрости и всемогуществу, Онъ, безъ всякаго сомнѣнія, можетъ совершить дѣло спасенія отпадшихъ отъ Него тварей. Со стороны самихъ тварей требуется только пріемлемость ко спасенію. Св. Григорій не говоритъ ничего о томъ, было-ли дано Богомъ сколько-нибудь времени падшимъ духамъ для покаянія, и были-ли они способны обратиться къ Богу. На основаніи вообще всего ученія его о злыхъ духахъ или демонахъ и ихъ настроеніи и дѣятельности, непрестанно и безусловно враждебныхъ Богу, можно только предполагать, что съ глубокимъ паденіемъ ихъ онъ соединялъ представленіе и о крайнемъ извращеніи ихъ природы, въ силу котораго они потеряли всякую способность къ добру и поставили цѣлью своей дѣятельности зло и вражду ко всякому добру. Все вниманіе Богослова сосредоточено на великомъ дѣлѣ возстановленія падшаго *человѣка*. Послѣдній, по его мнѣнію, палъ далеко не такъ глубоко, чтобы не имѣлъ возможности снова приблизиться къ Богу; онъ и въ падшемъ состояніи заключалъ въ себѣ нѣкоторыя условія и основанія къ возстановленію его и, безконечно оскорбивъ Правосудіе Божіе, въ то же время могъ искать освобожденія отъ своего тяжкаго состоянія въ безконечномъ милосердіи и благости Божіей. Своимъ паденіемъ человѣкъ исказилъ въ себѣ образъ Божій, но не уничтожилъ его: существенныя

черты его сохранились въ немъ. Онъ омрачилъ свой умъ, но не совсѣмъ лишилъ его божественнаго Свѣта: отвратившись отъ Бога, человѣческій умъ и въ падшемъ своемъ состояніи „стремится горѣ“, жаждетъ и ищетъ этого Свѣта. Онъ извратилъ свою волю, но не лишилъ ее уже всякой способности къ добру: хотѣть и избирать доброе принадлежитъ ей и въ падшемъ человѣкѣ. Однимъ словомъ,—разсуждаетъ Богословъ,—человѣкъ пораженъ грѣхомъ, но „не неисцѣльно“; неисцѣльность свойственна злой и враждебной природѣ, людямъ же, послѣ грѣха, свойственно обратиться [1]). При всемъ томъ, и грѣхъ человѣка не имѣетъ той тяжести и отвѣтственности, какая падаетъ на грѣхъ денницы. Человѣкъ самовольно нарушилъ заповѣдь Творца своего, но нарушилъ не по какому-либо упорству или преднамѣренному и ожесточенному сопротивленію волѣ Божіей,—какъ палъ діаволъ,—но по слабости своей природы, при которой „не грѣшить было выше его силъ“ [2]), и по обольщенію отъ существа высшаго и хитрѣйшаго его [3]). Лишившись такимъ образомъ своего божественнаго состоянія и тѣснѣйшаго общенія и союза съ Богомъ, человѣкъ сознаетъ всю тяжесть своей вины, чувствуетъ безотрадность своего положенія и стремится къ своему Творцу, хотя, по немощи своей, не можетъ самъ приблизиться къ Нему и вступить съ Нимъ въ прежній союзъ. Всеблагій Богъ съ своей стороны „не хотѣлъ оставить свою тварь въ такомъ безпомощномъ положеніи и пренебречь ею, когда она подверглась опасности совершенно отпасть отъ Него“ [4]). Онъ Самъ яв-

---

[1]) Orat. XVI, n. 15, c. 953: *τὸ δὲ ἀθεράπευτον, τῆς πονηρᾶς καὶ ἀντικειμένης ἐστὶ φύσεως... τὸ δὲ ἁμαρτάνοντας ἐπιστρέφειν, ἀνθρώπων μὲν.*

[2]) Ibid.: *τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτεῖν, ὄντως ὑπὲρ ἄνθρωπον.*

[3]) Orat. XXXVIII, n. 12, c. 324.

[4]) Orat. XL, n. 7, c. 365.

ляется на помощь къ падшему человѣку и даруетъ ему всѣ средства къ возстановленію въ немъ своего образа, возсоединенію его съ Собою и возвращенію его къ прежнему блаженству.

Какія же средства употребляетъ Богъ для возстановленія падшаго человѣка? Для прекращенія множества грѣховъ, произраставшихъ изъ корня поврежденія, премудрый божественный Промыслъ, по словамъ св. Григорія, употреблялъ множество различныхъ средствъ. Онъ вразумлялъ человѣка „словомъ, закономъ, пророками, благодѣяніями, угрозами, карами, наводненіями, пожарами, войнами, побѣдами, пораженіями, знаменіями небесными, знаменіями въ воздухѣ, на землѣ, на морѣ, неожиданными переворотами въ судьбѣ людей, городовъ, народовъ; все это имѣло цѣлью загладить поврежденіе“ [1]). Особеннымъ же средствомъ для этого, по мнѣнію св. Назіанзина, былъ писанный законъ (ὁ γραπτὸς νόμος),—этотъ „прообразовательный свѣтъ, соразмѣренный съ силами принимающихъ его, сѣнь (σκιαγραφῶν) истины и тайны великаго Свѣта“ [2]). Величайшую премудрость св. Богословъ усматриваетъ въ дарованіи Промыслителемъ этого средства человѣку для его уврачеванія и возстановленія. При тѣлесныхъ болѣзняхъ,—разсуждаетъ онъ,—обыкновенно, избѣгаютъ сильныхъ средствъ, какъ способныхъ произвести новыя раны, по причинѣ затвердѣвшей отъ времени опухоли, и употребляютъ болѣе мягкія и легкія средства, такъ какъ и кривая вѣтвь отъ внезапнаго и сильнаго перегиба скорѣе можетъ переломиться, нежели выпрямиться. Такъ точно и намъ предлагается въ помощь сначала законъ—способъ исправленія и врачеванія легкій и удобопереносимый. Онъ данъ былъ съ тою цѣлью, чтобы откло-

---

[1]) Orat. XXXVIII, n. 13, c. 325. Cf. or. XLV, n. 9, c. 633.
[2]) Orat. XL, n. 6, c. 364.

нять отъ идоловъ и приводить насъ къ Богу. Посредствомъ маловажнаго онъ велъ къ важнѣйшему: дозволяя пока жертвоприношенія, онъ возстановлялъ въ насъ познаніе о Богѣ. Потомъ, отмѣняя въ свое время жертвы и посредствомъ лишеній съ мудрою постепенностію измѣняя насъ, онъ велъ насъ къ Евангелію [1]). Законъ этотъ, извѣстный подъ именемъ ветхаго, данъ былъ сначала Евреямъ, какъ „первымъ познавшимъ царствующаго горѣ Бога", а потомъ и всѣмъ другимъ народамъ [2]). Но священный родъ Евреевъ пренебрегъ даннымъ ему закономъ, не слушалъ пророковъ, жаловавшихся, умолявшихъ и непрестанно угрожавшихъ ему гнѣвомъ Царя небеснаго, и даже убивалъ ихъ. Самые цари еврейскіе совсѣмъ не имѣли въ себѣ страха Божія, и были бо́льшею частію злонравными и не старались объ искорененіи идолопоклонства и жертвоприношеній демонамъ. За все это Евреи навлекли на себя страшный гнѣвъ Божій и погибли [3]). Такимъ образомъ, ветхій законъ, по ученію св. Григорія, оказался не въ силахъ уврачевать человѣка и возсоединить его съ Богомъ. Не смотря на его дѣйствіе, въ человѣческомъ родѣ распространялись всевозможные пороки и преступленія. Когда же болѣзни человѣческія достигли крайнихъ предѣловъ и потребовалось сильнѣйшее врачевство, тогда—учитъ Богословъ—„Само Слово Божіе приходитъ къ своему образу, чтобы спасти его" [4]). Впрочемъ, великое дѣло спасенія человѣка совершается, по ученію св. Назіанзина, не однимъ Словомъ, Сыномъ Божіимъ, но участіе въ немъ принадлежитъ всѣмъ Лицамъ Пресвятой Тро-

---

[1]) Orat. XLV, n. 12, c. 640.
[2]) Carm. dogmat. IX, de Testamentis et adventu Christi, vv. 3—4, col. 457.
[3]) Ibid., vv. 19—26, c. 458.
[4]) Orat. XXXVIII, n. 13, c. 325. Cf. orat. XLV, n. 9, c. 633 et 636.

ицы. Въ чемъ именно выразилось это участіе каждаго Лица въ дѣлѣ спасенія,—это можно заключать уже изъ ученія св. Григорія объ отношеніи Лицъ Св. Троицы между Собою и къ міру. Если Богъ Отецъ по отношенію къ вѣчно-раждающемуся отъ Него Сыну и исходящему Св. Духу есть Начало и Источникъ Ихъ, то и въ отношеніяхъ къ міру Ему принадлежитъ первоначальная, источная воля; самое же совершеніе и исполненіе ея есть дѣло Сына и Св. Духа. И какъ въ твореніи міра Отцу принадлежала первоначальная воля объ этомъ дѣлѣ, Сыну—самое твореніе міра, а Духу Святому—освященіе и довершеніе этого дѣла, такъ и въ чрезвычайномъ дѣлѣ домостроительства нашего спасенія Богъ Отецъ представляется у св. Григорія Богослова Лицемъ, которому принадлежитъ хотѣніе и воля о спасеніи человѣка, Сынъ Божій—Совершителемъ самаго спасенія созданнаго Имъ Самимъ по образу своему разумно-нравственнаго существа, а Духъ Святый—Довершителемъ спасенія и Освятителемъ искупленнаго человѣка. Это ученіе о воплощеніи Сына Божія и спасеніи человѣка, составляющее сущность христіанской религіи, и служитъ содержаніемъ всего остальнаго богословія св. Назіанзина.

ГЛАВА III.

УЧЕНІЕ О БОГѢ—СПАСИТЕЛѢ МІРА.

1) Ученіе о воплощеніи Сына Божія (христологія).

Возстановленіе глубоко падшаго человѣка и возвращеніе его въ первобытное блаженное состояніе, дѣло столь великое и важное, по мысли св. Григорія Богослова, не могло быть совершено никакими естественными усиліями: для этого

требовалось личное участіе Самого Божества. Посему Богъ Отецъ, по безконечной любви своей къ тварямъ, благоволилъ совершить спасеніе ихъ чрезъ единороднаго Сына своего, котораго и послалъ въ міръ [1]). Сынъ Божій, сколько изъ согласія съ Отцемъ, столько и изъ любви къ созданнымъ Имъже тварямъ, принимаетъ на Себя смиренный образъ человѣка и въ немъ совершаетъ спасеніе [2]). Такъ какъ истина божества Сына Божія со всею очевидностію доказывается Богословомъ въ его ученіи о Богѣ—Словѣ, какъ второй Ѵпостаси Св. Троицы, и, сверхъ того, такъ какъ она уже сама собою вытекаетъ изъ сознанія глубины паденія человѣка и необходимости возстановленія его *Самимъ Богомъ*, то, говоря о воплощеніи Сына Божія, св. Григорій уже не останавливается на доказательствахъ этой истины, а беретъ ее, какъ данную и доказанную, и сосредоточиваетъ всю силу мысли на самомъ фактѣ Боговочеловѣченія. „Когда", говоритъ онъ, „вслѣдствіе сильнѣйшихъ болѣзней человѣчества..., потребовалась сильнѣйшая помощь, то и подана была именно такая: Само Слово Божіе, превѣчное, невидимое, непостижимое, безтѣлесное, Начало отъ Начала, Свѣтъ отъ Свѣта, Источникъ жизни и безсмертія, Отпечатокъ (τὸ ἐκμαγεῖον) Первообраза, Печать не переносимая (μὴ κινουμένη), Образъ неизмѣняемый, Слово и выраженіе Отца,—является къ своему образу, принимаетъ плоть ради плоти, соединяется съ разумною душею ради моей души, очищая подобное подобнымъ, и дѣлается совершеннымъ человѣкомъ, кромѣ грѣха" [3]). Въ одномъ мѣстѣ св. отецъ, между прочимъ, даетъ нѣкоторыя объясненія, почему именно Сыну Божію было угодно облечься *плотію человѣка*. Это необходимо было, по

---

[1]) Orat. XXX, n. 3, c. 108. Cf. or. XXXVIII, n. 15, c. 328.
[2]) Orat. XXXVIII, n. 14, c. 328.
[3]) Orat. XXXVIII, n. 13, c. 325. Cf. or. XLV, n. 9, c. 633.

его мнѣнію, во-первыхъ, потому, что Онъ явился исцѣлить *плотскаго человѣка*, приблизиться къ которому можно было не иначе, какъ подъ покровомъ плоти; во-вторыхъ, для того, чтобы удобнѣе сокрушить злобу хитрѣйшаго врага человѣческаго — діавола, — „чтобы змій, считающій себя мудрѣйшимъ, приступивъ къ Адаму, сверхъ всякаго чаянія, встрѣтилъ въ Немъ Бога и о крѣпость Его сокрушилъ свою злобу, подобно тому, какъ бурное море сокрушается о твердую скалу“ [1]). Какъ бы то ни было, вочеловѣченіе Сына Божія, въ глазахъ св. Григорія, — фактъ изумительный по своей чрезвычайности и чудесности, и онъ не можетъ говорить о немъ иначе, какъ съ чувствомъ глубокаго благоговѣнія предъ великою тайною: здѣсь „побѣждаются всякія естества уставы“ и человѣческому уму представляется соединеніе несоединимыхъ противоположностей, предъ которымъ мысль его совершенно сковывается изумленіемъ. „Что это за таинство о мнѣ“? — восклицаетъ Богословъ. „Я получилъ образъ Божій, но не сохранилъ его. Богъ воспринимаетъ мою плоть, чтобы и образъ спасти и плоть обезсмертить. Онъ вступаетъ съ нами во второе общеніе, которое гораздо чудеснѣе перваго, потому что тогда Онъ даровалъ намъ лучшее, а теперь воспринимаетъ худшее; но это общеніе божественнѣе (θεοειδέστερον) перваго и выше для людей благоразумныхъ“ [2]). Въ чемъ же именно состоитъ это второе общеніе? Оставаясь Богомъ, Сынъ Божій, по словамъ св. Григорія, „воспринимаетъ то, чѣмъ не былъ сначала (человѣчество). Отъ вѣчности рожденный божески, Онъ во времени раждается человѣчески: раждается отъ жены, но отъ Дѣвы, въ которой душа и тѣло предочищены Духомъ [3]); тамъ раждается безъ матери, здѣсь — безъ

---

[1]) Carm. dogm. IX, de Testam. et adventu Christi, vv. 53—59, col. 460—461.

[2]) Orat. XXXVIII, n. 13, c. 325. Cf. or. XLV, n. 9, c. 636.

[3]) Orat. XXXVIII, n. 13, c. 325. Cf. or. XLV, n. 9, c. 633.

отца [1]). Въ одномъ Лицѣ Онъ совмѣщаетъ двѣ противоположности—плоть (т. е. человѣка) и Духъ (т. е. Божество) [2]). Какое чудное соединеніе! Вѣчный начинаетъ бытіе; Несозданный создается; Необъятный обнимается разумною душею, посредствующею между Божествомъ и грубою плотію. Обогащающій другихъ обнищаваетъ, перенося убожество моей плоти, чтобы мнѣ обогатиться Его Божествомъ. Обладающій полнотою истощается—истощается въ своей славѣ не на долго, чтобы мнѣ сдѣлаться участникомъ Его полноты“ [3]). Вслѣдствіе этого чуднаго совмѣщенія въ своемъ Лицѣ двухъ безконечно различныхъ естествъ, Искупитель, по изображенію св. Григорія, съ самаго момента своего зачатія, всюду является въ одно и то же время и Богомъ и человѣкомъ. „Какъ человѣкъ, Онъ носится во чревѣ Матери, но, какъ Богъ, узнается Пророкомъ (Предтечею), который самъ былъ еще во чревѣ и „взыгрался“ предъ Словомъ, для котораго родился (Лук. I, 44). Какъ человѣкъ, повивается пеленами, но, какъ Богъ, при воскресеніи слагаетъ съ Себя погребальныя пелены. Полагается въ ясли, но прославляется ангелами, указуется звѣздою и принимаетъ поклоненіе отъ волхвовъ. Бѣжитъ въ Египетъ, но обращаетъ въ бѣгство все египетское. Какъ человѣкъ, крестится, но, какъ Богъ, Самъ разрѣшаетъ грѣхи;—крестится не потому, что имѣлъ нужду въ крещеніи, но чтобы освятить воды. Какъ человѣкъ, искушается отъ діавола, но, какъ Богъ, побѣждаетъ его. Алчетъ но, какъ Хлѣбъ

---

[1]) Orat. XXIX, n. 19, c. 100.

[2]) Orat. XXXVIII, n. 13, c. 325: *ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος.*

[3]) Ibid.: *ὢ τῆς παραδόξου κράσεως! ὁ ὢν γίνεται, καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται, καὶ ὁ ἀχώριστος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι, καὶ σαρκὸς παχύτητι. Καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει· πτωχεύει γὰρ τὴν ἐμὴν σάρκα, ἵν ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα. Καὶ ὁ πλήρης, κενοῦται· κενοῦται γὰρ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐπὶ μικρὸν, ἵν ἐγὼ τῆς ἐκείνου μεταλάβω πληρώσεως.*

животный и небесный (Іоан. VI, 33. 35), питаетъ тысячи; жаждетъ, но въ то же время напаяетъ другихъ и обѣщаетъ сдѣлать вѣрующихъ въ Него источниками воды живой (Іоан. VII, 39); утруждается, но Самъ успокоиваетъ труждающихся и обремененныхъ; отягощается сномъ, но въ то же время легокъ на морѣ, запрещаетъ вѣтрамъ и спасаетъ утопающаго Петра. Платитъ дань, но-изъ рыбы и царствуетъ надъ сборщиками подати. Его называютъ бѣсноватымъ, но, какъ Богъ, Онъ узнается бѣсами, изгоняетъ ихъ и посылаетъ въ бездну легіонъ ихъ. Онъ молится, но въ то же время и принимаетъ молитвы; плачетъ, но и прекращаетъ плачъ. Какъ человѣкъ, спрашиваетъ гдѣ положенъ Лазарь, но, какъ Богъ, воскрешаетъ его. Продается за самую низкую цѣну—за тридцать сребренниковъ, но искупаетъ міръ самою высокою цѣною—собственною своею кровію. Претерпѣваетъ мученія и язвы, но въ то же время *исцѣляетъ всякъ недугъ и всяку язю* (Матѳ. IV, 23). Возносится на древо и пригвождается ко кресту, но возстановляетъ насъ древомъ жизни, спасаетъ распятаго съ Нимъ разбойника и омрачаетъ все видимое. Напаяется оцтомъ и вкушаетъ желчь, но кто? Тотъ, кто претворилъ воду въ вино и уничтожилъ горькое вкушеніе. Предаетъ душу свою, но *область имать паки пріяти ю* (Іоан. X, 18), раздирается церковная завѣса, разсѣдаются камни и востаютъ умершіе. Умираетъ, но животворитъ и разрушаетъ смертію смерть. Погребается, но востаетъ. Нисходитъ во адъ, но выводитъ изъ него души, восходитъ на небеса и придетъ судить живыхъ и мертвыхъ“ [1]).

Но всѣ эти разсужденія Богослова относятся только къ внѣшней сторонѣ догмата о воплощеніи Сына Божія и нисколько не касаются его внутренней стороны: въ нихъ имѣется въ виду Боговочеловѣченіе, какъ только фактъ въ

---

[1]) Orat. XXXIX, n. 19—20, c. 100—101.

связи съ результатами его во внѣшнихъ проявленіяхъ Личности Богочеловѣка, но не затрогивается вопросъ о самомъ образѣ соединенія Божества и человѣчества въ Лицѣ І. Христа. Между тѣмъ, этотъ трудный и таинственный вопросъ, ко времени св. Григорія еще не получившій яснаго и опредѣленнаго раскрытія въ церковномъ сознаніи, конечно, не могъ не занимать глубокомысленнаго Богослова, особенно въ виду нѣкоторыхъ современныхъ ему въ данномъ отношеніи догматическихъ движеній. Хотя вопросъ объ образѣ соединенія въ Лицѣ І. Христа Божества и человѣчества въ полной силѣ выступилъ уже въ послѣдующіе вѣка, въ эпоху монофизитскихъ и монофелитскихъ споровъ, но и въ четвертомъ вѣкѣ, поднятый Аполлинаріемъ, онъ, какъ мы видѣли, обращалъ уже на себя серьезное вниманіе, и церковные писатели этого времени, рядомъ съ *теологической* стороной въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, должны были раскрывать и *христологическую*. Въ этомъ отношеніи св. Григорій Богословъ является однимъ изъ главныхъ учителей и защитниковъ православнаго догмата отъ нападеній аполлинаристовъ. Главное, что̀ онъ старается раскрыть и доказать въ своемъ ученіи о Лицѣ Богочеловѣка,—это именно то, что въ Немъ въ одно и то же время пребываютъ и естество божеское, въ строгомъ смыслѣ этого слова, и естество человѣческое, въ смыслѣ полной человѣческой природы, кромѣ грѣха, котораго первоначально была чужда и человѣческая природа. „Сынъ Божій", говоритъ Богословъ, „благоволилъ сдѣлаться и называться Сыномъ человѣческимъ, не измѣняя того, чѣмъ былъ (т. е. Божества),—потому что послѣднее неизмѣнно,—но воспринимая, по своему человѣколюбію, то, чѣмъ не былъ (т. е. человѣчество), чтобы Невмѣстимому сдѣлаться вмѣстимымъ, вступивъ въ общеніе съ нами чрезъ посредство плоти, какъ чрезъ покровъ, потому что природа, подверженная явленію и изчезновенію,

не способна сносить Его чистаго Божества. Для этого совершается соединеніе несоединимаго: не только Богъ соединяется съ рожденіемъ во времени, духъ (νοῦς) [1]) съ плотію, вѣчное съ временемъ, безпредѣльное съ измѣреніемъ, но и рожденіе совмѣщается съ дѣвствомъ, униженіе съ высочайшимъ достоинствомъ, безстрастное съ страданіемъ, безсмертное съ тлѣннымъ“ [2]). Такимъ образомъ, по словамъ св. Григорія, высочайшее Божество—Сынъ Божій соединился съ человѣкомъ, Его безконечная божеская природа соединилась съ конечною и ограниченною природою человѣческою. Но обѣ эти природы таинственнымъ и непостижимымъ образомъ соединены *въ одномъ* Лицѣ Богочеловѣка, при чемъ ни Божество не ограничивается и не измѣняется,—иначе Оно перестало бы быть таковымъ,—ни человѣчество не теряетъ чего-либо изъ своего существа; послѣднее, въ силу тѣснѣйшей связи съ Божествомъ, только особеннымъ образомъ обожается. „Сынъ Божій“, учитъ св. отецъ, „истощая свое Божество и воспринимая человѣчество, содѣлался не двумя, но восхотѣлъ содѣлаться однимъ; потому что то и другое, и воспринявшее и воспринятое, есть Богъ, два естества, соединившіяся въ одно, но не два сына (да не унизится соединеніе ложнымъ пониманіемъ)“ [3]). Говоря, что

---

[1]) Въ этомъ мѣстѣ, равно какъ и во многихъ другихъ подобныхъ мѣстахъ, выраженія: «*πνεῦμα*» и «*νοῦς*», очевидно, означаютъ начало духовное или божественное въ высшемъ и совершеннѣйшемъ смыслѣ, въ какомъ оно противополагается выраженію «*σάρξ*» и вообще понятію всякой матеріальности и въ какомъ оно употребляется, напр., у евангелиста Іоанна (IV, 23): «*πνεῦμα ὁ Θεὸς*». Ср. *C. Ullmann's* op. cit., S. 398. Anm. 1.

[2]) Orat. XXXIX, n. 13, c. 349.

[3]) Orat XXXVII, n. 2, c. 284—285: *ὃ ἦν ἐκένωσε, καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν· οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ᾽ ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος. Θεὸς γὰρ ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν, καὶ τὸ προσληφθὲν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο· μὴ καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις.*

„то и другое, и воспринявшее и воспринятое, есть Богъ“, св. Григорій отнюдь не хочетъ утверждать того, будто въ І. Христѣ и человѣчество есть Богъ въ собственномъ смыслѣ, а только хочетъ показать, что въ Лицѣ І. Христа божеская природа преимуществуетъ предъ природою человѣческою, и именно—въ томъ смыслѣ, что послѣдняя посредствомъ соединенія съ первою обожается. Это совершенно ясно выражено у него въ другомъ мѣстѣ, которое, между прочимъ, мы уже привели отчасти: „Слово Божіе, превѣчное, невидимое, непостижимое, безтѣлесное“, говоритъ онъ, „приходитъ къ своему образу, носитъ плоть ради моей плоти..., дѣлается совершеннымъ человѣкомъ, кромѣ грѣха. Хотяноситъ Его во чревѣ Дѣва, но Произшедшій отъ Нея есть Богъ съ воспринятымъ человѣчествомъ, одно изъ двухъ противоположностей —плоти и духа [1]), изъ которыхъ одинъ обоженъ, а другая обожена... Чудное соединеніе! Вѣчный начинаетъ бытіе; Несозданный создается; Безпредѣльный обнимается разумною душею, посредствующею между Божествомъ и грубою плотію“ [2]).

Въ приведенныхъ мѣстахъ ученіе св. Григорія о соединеніи въ І. Христѣ двухъ естествъ выражено еще не такъ полно и опредѣленно. Гораздо яснѣе и подробнѣе оно раскрывается въ его полемикѣ съ аполлинаризмомъ. Мы уже видѣли, въ чемъ состояло ученіе Аполлинарія и чѣмъ оно отличалось отъ церковнаго ученія объ образѣ соединенія въ І. Христѣ Божества и человѣчества [3]). Здѣсь же весьма важно обратить вниманіе только на то, какъ относился къ ученію Аполлинарія или какъ понималъ его св. Назіанзинъ,

---

[1]) Здѣсь выраженіемъ «σάρξ» указывается, очевидно, на человѣчество, а выраженіемъ «πνεῦμα» — на Божество въ Лицѣ І. Христа.

[2]) Orat. XXXVIII, n. 13, c. 325. Cf. or. XLV, n. 9, c. 633. Почти то же самое мы читаемъ и въ orat. XXIX, n. 19, c, 100,

[3]) См. стр. 92—104.

такъ какъ характеръ и направленіе его полемики съ Аполлинаріемъ обусловливается его личнымъ взглядомъ на ученіе послѣдняго. Одно письмо къ Нектарію, епископу константинопольскому [1]), и два письма къ пресвитеру Кледонію [2]) заключаютъ въ себѣ почти все, что писалъ св. Григорій противъ Аполлинарія. Въ какомъ видѣ ему представлялось ученіе епископа лаодикійскаго,—объ этомъ даютъ намъ понятіе сдѣланныя имъ въ письмѣ къ Нектарію выдержки—по словамъ его—изъ самаго сочиненія Аполлинарія, заглавія котораго, къ сожалѣнію, онъ не обозначилъ. „Въ рукахъ у меня", пишетъ св. Григорій, „сочиненіе Аполлинарія, содержаніе котораго превосходитъ всякое еретическое ученіе. Въ немъ онъ утверждаетъ, что плоть, принятая единороднымъ Сыномъ Божіимъ въ дѣлѣ домостроительства для обновленія нашей природы, воспринята не впослѣдствіи, но что это плотское естество было въ Сынѣ отъ начала, и въ доказательство такой нелѣпости, ложно толкуя евангельское выраженіе, Аполлинарій приводитъ слова: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій* (Іоан. III, 13), какъ—будто Онъ былъ Сыномъ человѣческимъ еще до сошествія на землю и сошелъ собственною плотію, которую Онъ имѣлъ на небѣ отъ вѣчности и по природѣ; приводитъ и еще одно апостольское выраженіе, вырвавъ его изъ связи рѣчи, а именно: *вторый человѣкъ съ небесе* (1 Кор. XV, 47); потомъ доказываетъ, что этотъ „приходящій свыше человѣкъ" не имѣетъ ума (νοῦς), и что Божество, заступая въ Немъ мѣсто ума, составляетъ Собою третью часть человѣческой природы; такъ какъ душа и тѣло присущи Ему

[1]) Epist. CCII, ad Nectarium, Constantinopolitanum episcopum, col. 329—333 (t. XXXVII), sive orat. XLVI (edit. Billii).

[2]) Epist. CI et CII, I et II ad Cledonium presbyterum, col. 176—211 (t. XXXVII), sive or. LI et LII (edit. Billii). Сюда же относятся нѣкоторыя мѣста въ стихотвореніи св. Григорія «De vita sua».

по человѣчеству, но ума нѣтъ, а его замѣняетъ Слово Божіе. Но это еще сносно; а что̀ всегда невыносимѣе,—это то, что, по мнѣнію Аполлинарія, Самъ единородный Богъ, Судія всѣхъ, Начальникъ жизни и Побѣдитель смерти, смертенъ, подвергся страданію собственнымъ своимъ Божествомъ, и что въ тридневной смерти плоти умирало и Божество, и потомъ воскрешено опять Отцемъ" [1]). Отрицать справедливость свидѣтельства св. Григорія о томъ, что у него было въ рукахъ сочиненіе Аполлинарія, конечно, нѣтъ никакого основанія. Но какъ онъ отнесся къ этому сочиненію,—это другой вопросъ, и здѣсь едва-ли не вѣроятно предположеніе, по которому св. Григорій, при своей особенной ревности къ православному ученію, въ пылу полемики съ Аполлинаріемъ сдѣлалъ изъ его сочиненія нѣкоторые выводы, какихъ самъ Аполлинарій не допускалъ или, по крайней мѣрѣ, прямо не выражалъ и которые стоятъ въ противорѣчіи съ нѣкоторыми мѣстами другихъ его сочиненій, дошедшихъ до насъ хотя въ отрывкахъ. Аполлинарію казалось, что православное ученіе, признавая въ І. Христѣ совершенное Божество и совершенное человѣчество, необходимо должно допустить двухъ сыновъ Божіихъ,—одного божескаго, а другаго человѣческаго; такъ какъ тому и другому, т. е. и совершенному Божеству и совершенному человѣчеству, какъ существу свободно—разумному, должна быть приписана и личность. Поэтому, чтобы сохранить единство лица въ І. Христѣ, онъ и говоритъ о Божествѣ и человѣчествѣ, составляющихъ въ своей совокупности одно Лице Богочеловѣка, въ такихъ выраженіяхъ, въ которыхъ свойства перваго примѣняются ко второму и, наоборотъ, свойства послѣдняго приписываются первому. Такъ, онъ называлъ плоть Христову „божественною", а Христа „небеснымъ человѣкомъ". Но этимъ

[1]) Epist. CCII, ad Nectarium, Constantinopol. episc., c. 332—333.

онъ не хотѣлъ утверждать, будто плоть Христова была на небѣ еще до воплощенія Сына Божія, что она сошла съ неба вмѣстѣ съ Божествомъ, а чрезъ Пресвятую Дѣву Марію только прошла, какъ чрезъ каналъ; напротивъ, онъ совершенно ясно училъ, что „плоть Искупителя не съ неба сошла, а образовалась въ утробѣ Маріи, и въ Лицѣ Богочеловѣка она оставалась плотію, а Божество — Божествомъ". Точно также, примѣняя свойства человѣческой природы къ божественной природѣ, въ силу тѣснѣйшаго ѵпостаснаго ихъ единства въ І. Христѣ, онъ говорилъ: „Богъ родился, страдалъ и умеръ", хотя на самомъ дѣлѣ не допускалъ страданія и смерти Божества. Подобнаго рода выраженія, допускаемыя на основаніи такъ—называемаго *общенія въ І. Христѣ свойствъ обоихъ Его естествъ*, нерѣдко можно встрѣтить и въ произведеніяхъ православныхъ отцевъ и даже у самого Григорія Богослова, разумѣется, только въ тѣхъ случаяхъ, когда обѣ естества Богочеловѣка разсматриваются нераздѣльно въ одной Его Ѵпостаси. Но, какъ бы то ни было, ученіе Аполлинарія далеко расходилось съ православнымъ ученіемъ и было еретическимъ не въ одномъ только отношеніи; напротивъ, въ силу основнаго своего принципа, оно заключало въ себѣ цѣлый рядъ другихъ заблужденій, которыя одинаково подлежали опроверженію со стороны православныхъ богослововъ.

Главное положеніе Аполлинаріевой доктрины, за которое онъ, не смотря на свою приверженность никейскому сѵмволу вѣры, былъ осужденъ Церковію, со всею ясностію выражено уже въ вышеприведенномъ мѣстѣ изъ посланія св. Григорія къ Нектарію, епископу константинопольскому. Это—извѣстное его положеніе: „Христосъ, по своей человѣческой природѣ, имѣетъ только плоть и низшую силу души человѣка, а высшую способность человѣческой души—умъ или духъ (νοῦς или πνεῦμα) замѣняетъ въ Немъ Логосъ

или Божество". Очевидно, что такое положеніе несостоятельно ни въ теоретическомъ, ни въ практическомъ отношеніи, потому что, отрицая во Христѣ высшую часть человѣческой природы, умъ или духъ, оно лишаетъ Его полноты и совершенства человѣческой природы; въ практическомъ отношеніи—оно уничтожаетъ или, по крайней мѣрѣ, слишкомъ ограничиваетъ дѣятельность Искупителя по отношенію къ возстановленію природы человѣка. Выставляя, въ противоположность заблужденію Аполлинарія, ученіе о соединеніи въ Лицѣ І. Христа Божества и человѣчества въ его истинномъ значеніи, св. Григорій Богословъ въ то же время вступаетъ въ довольно обширную полемику съ еретикомъ и опровергаетъ всѣ пункты его системы, стоящіе въ противорѣчіи съ церковнымъ догматомъ. Въ своемъ „первомъ письмѣ къ пресвитеру Кледонію" Богословъ пишетъ: „мы не отдѣляемъ во Христѣ человѣка отъ Бога, но признаемъ, что одинъ и тотъ же — сначала не человѣкъ, но Богъ и единородный Сынъ, предвѣчный, чуждый плоти и всякой тѣлесности, а потомъ и человѣкъ, воспринятый для нашего спасенія, подверженный страданію по плоти, безстрастный по Божеству, ограниченный по тѣлу, неограниченный по Духу; одинъ и тотъ же—земной и небесный, видимый и умопредставляемый, вмѣстимый и невмѣстимый, чтобы всецѣлымъ человѣкомъ и Богомъ возсозданъ былъ всецѣлый человѣкъ, подпадшій грѣху". Но съ признаніемъ во Христѣ двухъ совершенныхъ естествъ, по мнѣнію св. Григорія, отнюдь не уничтожается единство Лица І. Христа и не вводится понятіе о двухъ сынахъ, точно такъ же, какъ нельзя считать двухъ лицъ въ одномъ индивидуумѣ, когда ап. Павелъ (2 Кор. IV, 16) гововоритъ о *внутреннемъ* и *внѣшнемъ* человѣкѣ". „Коротко сказать", говоритъ Богословъ, „въ Спасителѣ есть нѣчто *одно* и въ то же время *другое* (потому что невидимое съ видимымъ и вѣчное съ временнымъ не тождественны); но онъ отнюдь не

есть *одинъ* и въ то же время *другой*, потому что то и другое (т. е. Божество и человѣчество) въ Немъ соединены въ одно,— и Богъ вочеловѣчился, и человѣкъ, такъ сказать, обожился“ [1]).

Несогласныя съ этимъ православнымъ ученіемъ положенія, приписываемыя аполлинаристамъ, св. Григорій Богословъ опровергаетъ по-порядку въ такъ—называемыхъ „десяти анаѳематизмахъ“. Анаѳемствуя каждое еретическое положеніе въ отдѣльности, онъ съ особеннымъ вниманіемъ останавливается и полемизируетъ только противъ наиболѣе выпуклыхъ пунктовъ аполлинаріанской системы. Сюда относится, прежде всего, приписываемое св. Григоріемъ Аполлинарію ученіе, будто Христосъ сошелъ съ неба съ плотію, и что плоть Его не земная и не отъ нашего вещества. Это лжеученіе аполлинаристы основывали на тѣхъ мѣстахъ св. Писанія, гдѣ воплотившійся Сынъ Божій называется „небеснымъ“ и „сошедшимъ съ небесъ“. Но противъ этого св. Назіанзинъ замѣчаетъ, что выраженія Писанія: *вторый человѣкъ съ небесе..., яковъ небесный, тацы же и небесніи* (1 Кор. XV, 47. 48), также: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій* (Іоан. III, 13) и т. п. выраженія употреблены въ силу тѣснѣйшаго единства въ Лицѣ І. Христа человѣчества съ *небеснымъ* (т. е. Божествомъ), точно такъ же, какъ выраженія: „все стало Христомъ“ (1 Кор. VIII, 6) и „Христосъ вселяется въ сердца наши“ (Ефес. III, 17) относятся не къ видимой, а умопредставляемой природѣ Богочеловѣка; такъ какъ, въ силу тѣснѣйшаго единства, соединяются и переходятъ одни въ другихъ какъ естества, такъ и наименованія [2]). Далѣе, вопреки заблужденію аполлинаристовъ, утвер-

---

[1]) Epist. CI, ad Cledon. presbyter. I, col. 181: *εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ (εἴπερ μὴ ταὐτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ, καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε.*

[2]) Epist. CI, ad Cledon. presbyt. I, c. 181.

ждавшихъ, будто Христосъ, по совершеніи искупленія, навсегда сложилъ съ Себя человѣческую плоть, св. Григорій учитъ, что Божество, соединившись съ плотію при зачатіи Спасителя отъ Пресвятой Дѣвы Маріи, съ тѣхъ поръ уже не разлучалось съ нею, и хотя плоть І. Христа и измѣнилась послѣ Его воскресенія, однакожъ, она соединена съ Божествомъ вѣчно и нераздѣльно: „кто говоритъ, что плоть теперь отложена Христомъ и Божество отдѣлилось отъ нея, а не признаетъ, что Онъ и теперь пребываетъ и придетъ съ воспринятымъ человѣчествомъ, — тотъ пусть не видитъ славы Его пришествія; потому что гдѣ теперь быть плоти, какъ не съ Тѣмъ, кто воспринялъ ее? Она не сложена, по манихейскимъ баснямъ, въ солнцѣ, чтобы прославиться безславіемъ, не разлилась и не распространилась въ воздухѣ, какъ это свойственно звуку, распространенію запаха и движенію быстрой молніи. Въ противномъ случаѣ, какъ объяснить то, что Онъ, по воскресеніи, былъ доступенъ осязанію (Іоан. XX, 27), и что онъ нѣкогда придетъ къ тѣмъ, которые Его распинали (Іоан. XIX, 37)? такъ какъ Божество Само въ Себѣ невидимо. А мнѣ кажется, что Христосъ придетъ именно съ тѣломъ, но-такимъ, въ какомъ Онъ явился ученикамъ на горѣ, когда Божество возобладало надъ плотію“ [1]).

Но что̀ особенно обращало на себя вниманіе св. Григорія въ системѣ аполлинаризма и вызвало съ его стороны сильныя нападенія,—это именно основное ея положеніе, что божественное Слово заступило въ І. Христѣ мѣсто высшей части человѣческой природы—человѣческаго ума. Онъ находитъ его несостоятельнымъ, какъ мы уже замѣтили, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Прежде всего,—разсуждаетъ св. Назіанзинъ,—если Христосъ не имѣлъ человѣческой души (ἄψυχος), то Его нельзя на-

[1]) Ibid.

звать человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ. Онъ не соотвѣтствуетъ понятію о человѣческомъ существѣ. Если же Онъ — человѣкъ съ душею (ἔμψυχος), то какъ Онъ могъ быть человѣкомъ безъ ума? Человѣкъ не есть животное *неразумное* (ἄνουν), и необходимость потребуетъ допустить, при образѣ и покровѣ человѣческомъ, душу какого—нибудь коня, или вола, или другаго неразумнаго животнаго... Если же Онъ— человѣкъ не безъ ума (οὐκ ἄνθρωπος ἄνους), то безумствующіе должны замолчать" [1]). Аполлинаристы старались оправдать свое положеніе тѣмъ, что во Христѣ мѣсто человѣческаго ума заступило Божество, и что, поэтому, Онъ не имѣлъ нужды въ человѣческомъ умѣ: въ Немъ былъ божественный Логосъ, абсолютный Умъ; для чего же—спрашивали они — прибавлять еще умъ человѣческій? Но св. Григорій отвѣчаетъ имъ, что Божество съ одною только плотію не составляетъ еще совершеннаго человѣка; Оно не можетъ составлять полнаго человѣка и съ одною душею, или даже съ тою и другою вмѣстѣ, но безъ ума, такъ какъ послѣдній собственно и составляетъ отличительное свойство человѣка; а потому справедливость требуетъ признать полнаго и совершеннаго человѣка и присоединить къ нему Божество [2]). Кромѣ того, основной принципъ аполлинаризма, по мнѣнію св. Григорія, оказывается несостоятельнымъ и въ другомъ отношеніи. Божеская природа соединилась въ І. Христѣ съ человѣческою природою съ тою цѣлью, чтобы послѣдняя, какъ подвергшаяся поврежденію послѣ паденія человѣка, чрезъ это соединеніе была освящена и возстановлена въ своей первоначальной чистотѣ. Теперь, если при этомъ исключить какую—либо часть человѣческой природы, то послѣдняя, конечно, уже не будетъ участвовать въ освященіи, совершаю-

---

[1]) Ibid., col. 184.
[2]) Ibid.

щемся чрезъ соединеніе Божества съ человѣчествомъ. Слѣдовательно, утверждать, что Божество, соединяясь во Христѣ съ человѣчествомъ, не восприняло человѣческаго ума, но Само заступило мѣсто его, значитъ лишать участія въ освященіи и обновленіи умъ человѣка, или,—такъ какъ св. Григорій въ умѣ человѣка поставлялъ образъ Божій,—отрицать обновленіе въ падшемъ человѣкѣ образа Божія. „Если конечная цѣль воплощенія", говоритъ св. Богословъ, „та, чтобы Христосъ разрушилъ осужденіе грѣха, освятивъ подобное подобнымъ, то Ему необходимы были какъ плоть ради осужденной плоти и душа ради души, такъ и умъ ради ума, который въ Адамѣ не только палъ, но, какъ говорятъ врачи о болѣзняхъ, пораженъ былъ первый" [1]). Отрицая необходимость принятія Сыномъ Божіимъ человѣческаго ума, еретики поступаютъ, по словамъ Богослова, точно такимъ же образомъ, какъ если бы кто—либо, повредивъ у себя глазъ и ногу, глазъ оставилъ бы невылеченнымъ, или если бы живописецъ написалъ что—нибудь дурно, и мы, замѣнивъ написанное другимъ, самого живописца оставили бы нетронутымъ [2]). Тѣ же самыя мысли св. отецъ выражаетъ въ другомъ мѣстѣ еще сильнѣе, говоря: „кто возлагаетъ надежду на человѣка безъ ума (ἄνθρωπος ἄνους) [3]), тотъ самъ лишенъ ума и недостоинъ получить спасенія всѣмъ своимъ существомъ; такъ какъ что̀ не воспринято (Христомъ), то̀ не получаетъ исцѣленія, а что̀ соединилось съ Богомъ, то̀ и спасется. Если Адамъ палъ только одною частію своего

---

[1]) Ibid., c. 183. Cf. Poëm. de seipso XI, Carm. de vita sua, v. 624, c. 1072 (t. XXXVII).

[2]) Epist. CI, ad Cledon. presbyt. I, c. 188.

[3]) Григорій называетъ аполлинаріанскаго Христа не только «ἄνθρωπος ἄνους», но и «θεὸς ἄνους», чтобы тѣмъ самымъ какъ можно сильнѣе выразить нелѣпость аполлинаріанскаго представленія о Христѣ. Carm. de vita sua, v. 616, col. 1071: ἄνουν τιν' εἰσάγει θεόν.

существа, то воспринята и спасена только одна часть его; а если онъ палъ всецѣло, то всецѣло долженъ соединиться съ Тѣмъ, кто явился во плоти, и всецѣло долженъ получить спасеніе. Посему, пусть не завидуютъ намъ въ совершенномъ спасеніи и пусть не приписываютъ Спасителю только однихъ костей, жилъ и внѣшняго человѣческаго образа (ζωγραφίαν ἀνθρώπου)" [1]).

Съ своей стороны и аполлинаристы выставляли нѣкоторыя возраженія противъ православнаго ученія о соединеніи въ І. Христѣ двухъ совершенныхъ природъ — божеской и человѣческой. Прежде всего они говорили, что „двухъ совершенныхъ природъ, Божества и человѣчества, Христосъ совмѣщать въ Себѣ не могъ". Св. Григорій соглашается съ ними въ томъ, что, дѣйствительно, „Онъ не могъ бы совмѣщать въ Себѣ двухъ природъ, если смотрѣть на дѣло матеріально, подобно тому, какъ, напримѣръ, сосудъ величиною въ одинъ медимнъ не можетъ вмѣстить въ себѣ двухъ медимновъ, или мѣсто, занимаемое однимъ тѣломъ, не можетъ вмѣстить двухъ или болѣе тѣлъ. Но если смотрѣть на дѣло духовно, то въ данномъ случаѣ не можетъ представляться ничего невозможнаго и несообразнаго. Съ этой точки зрѣнія весьма понятно, по словамъ Богослова, то обстоятельство, что каждый человѣкъ вмѣщаетъ въ себѣ и душу, и слово [2]), и умъ, и Духа Святаго, равно какъ и то, что, еще прежде человѣка, этотъ міръ, т. е. совокупность видимаго и невидимаго,

---

[1]) Epist. CI, ad Cledon. presbyt. I, 181. 184.

[2]) Слово (λόγος) у св. Григорія Богослова въ составѣ духовной человѣческой природы, можно полагать, имѣетъ то же значеніе, какое даетъ ему и *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, когда говоритъ (De fid. orthodox., lib. II, cap. 27): «въ разумномъ существѣ одна способность созерцательная, а другая дѣятельная. Первая познаетъ, какова вещь, а вторая разсматриваетъ и оцѣниваетъ то, что̀ должно дѣлать. Созерцательная способность называется «νοῦς» (умъ), а дѣятельная—«λόγος» (слово)».

вмѣщалъ въ себѣ Отца и Сына и Св. Духа; потому что природа всего умосозерцаемаго такова, что оно, при своей безтѣлесности, нераздѣльно соединяется и съ подобнымъ себѣ, и съ тѣлами... Наконецъ,—разсуждаетъ св. отецъ,—если бы даже два совершенныхъ естества, дѣйствительно, не могли совмѣщаться въ одномъ лицѣ, то и въ этомъ случаѣ возраженіе еретиковъ противъ соединенія въ Лицѣ I. Христа совершеннаго Божества и человѣчества не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ въ Немъ соединены два естества не одинаково совершенныхъ, но одно изъ нихъ совершеннѣе, а другое слабѣе. И въ самомъ дѣлѣ, „развѣ умъ человѣческій или ангельскій можно назвать совершеннымъ въ сравненіи съ Божествомъ, такъ чтобы присутствіемъ бо́льшаго вытѣснялось другое"? Вообще, замѣчаетъ Богословъ, „совершенное въ одномъ отношеніи можетъ быть несовершеннымъ въ другомъ, какъ, напр., освѣщеніе въ отношеніи къ солнцу, капля воды въ сравненіи съ рѣкою, холмъ въ сравненіи съ горою, горчичное зерно въ сравненіи съ бобомъ или какимъ-либо другимъ большимъ сѣменемъ, хотя, въ сравненіи съ сѣменами однородными, оно и называется большимъ, или—если угодно—ангелъ въ отношеніи къ Богу и человѣкъ—къ ангелу. Точно также и нашъ умъ есть нѣчто совершенное и высшее, но не въ абсолютномъ смыслѣ, а только по отношенію къ душѣ и тѣлу; въ отношеніи же къ Богу онъ—нѣчто рабское и подчиненное, а отнюдь не одинаковаго съ Нимъ достоинства и чести" [1]). Нѣтъ и не можетъ быть никакого сомнѣнія въ справедливости этого разсужденія св. Григорія. Но при этомъ нельзя не замѣтить и того, что оно не вполнѣ соотвѣтствуетъ поставленному Аполлинаріемъ возраженію и не вполнѣ опровергаетъ его. Говоря, что „двухъ совершенныхъ существъ Христосъ не можетъ совмѣ-

[1]) Epist. CI, ad Cledon. presb. I, с. 184—185.

щать въ Себѣ, Аполлинарій, по всей вѣроятности, хотѣлъ сказать этимъ не иное что, какъ именно то, что для него непонятно, какимъ образомъ совершенныя природы, божеская и человѣческая, существенно различныя между собою, могутъ совмѣщаться въ одномъ индивидуумѣ, въ особенности же непонятно, какимъ образомъ два ума, божественный—безконечный и человѣческій—конечный, могутъ находиться въ одномъ лицѣ, не уничтожая одинъ другаго [1]). Другими словами: Аполлинарій никакъ не могъ допустить единства Лица въ I. Христѣ, при существенномъ различіи двухъ природъ Его; а потому и упрекалъ православныхъ въ томъ, что они, признавая въ I. Христѣ совершенную божескую и совершенную человѣческую природы, учатъ о двоякомъ Христѣ, допускаютъ двухъ сыновъ Божіихъ, естественнаго и воспринятаго. Этого вопроса прямо св. Григорій не касается, и рѣшеніе его осталось задачею церковныхъ учителей послѣдующаго времени. За то вполнѣ мѣтко и основательно онъ опровергаетъ другое возраженіе аполлинаристовъ, тѣсно связанное съ только-что упомянутымъ возраженіемъ, а именно: если два ума, божественный и человѣческій,—говорили еретики,—тѣснѣйшимъ образомъ соединить въ одномъ Лицѣ I. Христа, то умъ божественный, при такомъ единеніи, необходимо долженъ ограничиться, помрачиться и лишиться своего безконечнаго совершенства, и—тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе умъ человѣческій, при своей уже природной ограниченности, будетъ удаляться отъ первоначальной чистоты еще въ силу своей наслѣдственной способности ко грѣху. „Нашъ умъ осужденъ и подпалъ наказанію; какъ же можетъ соединиться съ нимъ божественный умъ Логоса?—спрашивали аполлинаристы. На это св. Григорій совершенно справед-

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Carm. de vita sua, v. 616—617, c. 1071:
ἄνουν τιν᾽ εἰσάγει θεὸν,
ὥσπερ δεδοικὼς μὴ θεῷ μάχηθ᾽ ὁ νοῦς.

ливо замѣчаетъ, что и плоть также осуждена, слѣдовательно, необходимо отвергнуть и плоть по причинѣ ея грѣховности; если же, для очищенія и возстановленія плоти, необходимо признать соединеніе съ нею Божества, то, для полнаго спасенія человѣка, необходимость требуетъ допустить соединеніе Божества и съ умомъ человѣка. „Если воспринята худшая часть человѣческаго существа для освященія *воплощеніемъ*, то почему же—спрашиваетъ Богословъ—не допустить воспринятія лучшей части, чтобы она освятилась *вочеловѣченіемъ*“? Къ этому присоединяется еще слѣдующее соображеніе: если умъ, какъ грѣховный и осужденный, совершенно отвергнутъ, воспринято же одно тѣло, то погрѣшающіе умомъ заслуживаютъ извиненія, такъ какъ, по теоріи еретиковъ, Само Божество ясно засвидѣтельствовало невозможность его исправленія [1]). Это послѣднее положеніе у Григорія вытекало изъ его ученія о необходимости воспринятія Сыномъ Божіимъ полнаго состава человѣческой природы, чтобы чрезъ соединеніе съ Божествомъ освящена была вся человѣческая природа. Послѣ всего этого, аполлинаристамъ оставалось, для оправданія своей теоріи, прибѣгнуть еще къ той мысли, что „для Бога возможно спасти человѣка и безъ воспринятія ума“. Но св. Григорій отвергаетъ и это основаніе своихъ противниковъ, замѣчая, что если разсуждать такимъ образомъ, то съ одинаковымъ правомъ можно допустить и то, что для Бога возможно было спасти человѣка и безъ воспринятія плоти, однимъ хотѣніемъ, такъ какъ и все остальное Онъ совершалъ и совершаетъ безъ тѣла [2]); но съ этимъ логическимъ выводомъ, конечно, не согласятся и сами еретики.

Лишенные всякаго философскаго основанія, аполлинаристы искали подкрѣпленія своей теоріи въ буквѣ Писанія.

---

[1]) Epist. CI, ad Cledon. presbyt. I, c. 185.
[2]) Ibid., col. 188.

„Чтобы только отнять у человѣка лучшую его часть, какъ сапожники обрѣзываютъ толстыя мѣста у кожъ, и слѣпить Бога съ плотію“, они, какъ говоритъ Богословъ, опираются на слова Писанія: *Слово плоть бысть и вселися въ ны* (Іоан. I, 14). Но здѣсь они только обнаруживаютъ свое незнаніе особенностей Писанія и проповѣдуемаго въ немъ ученія. Вопреки представленіямъ еретиковъ, св. Писаніе учитъ, что Христосъ—не „плоть“ только, но „человѣкъ“ или „Сынъ человѣческій“, и, безъ сомнѣнія, представляетъ Его не безъ ума человѣческаго. Что же касается понятія „плоть“, то оно на языкѣ Библіи значитъ, обыкновенно, то же, что̀ „человѣкъ“. Въ такомъ значеніи оно употребляется въ очень многихъ мѣстахъ Писанія (напр., Быт. VI, 3. 12; Псал. LXIV, 3; CXLIV, 21; Іоан. XVII, 2). Въ такомъ же точно значеніи „человѣка вообще“ употребляется въ Писаніи и понятіе „души“ (напр., Быт. XLVI, 2; Исх. I, 5; Псал. CIII, 15). Очевидно, во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ Писанія понятія: „плоть“ и „душа“ употреблены въ совмѣстномъ смыслѣ (συνεκδοχικῶς), при чемъ часть берется вмѣсто цѣлаго. Въ противномъ случаѣ, т. е. при буквальномъ пониманіи этихъ понятій, получаются самые нелѣпые выводы. И въ приводимыхъ еретиками словахъ евангелиста Іоанна (I, 14), безъ сомнѣнія, слово „плоть“ употреблено въ значеніи полнаго человѣка. Апостолъ, по объясненію св. Григорія, упомянулъ по отношенію къ воплотившемуся Слову о „плоти“ (σάρξ), какъ низшей части, вмѣсто цѣлой человѣческой природы, съ тѣмъ, чтобы этимъ выразить безконечную любовь Божію къ намъ, по которой Сынъ Божій снизошелъ ради насъ и „до худшаго“, такъ что выраженіе: *Слово плоть бысть* равносильно выраженію: Сынъ Божій содѣлался *грѣхомъ* (2 Кор. V, 21) и *клятвою* (Гал. III, 13). [1])

---

[1]) Ibid., с. 189.

Итакъ, по ученію св. Григорія Богослова, Само Слово Божіе, истинный Сынъ Божій сошелъ на землю, принявъ на Себя образъ совершеннаго человѣка, т. е. соединившись своимъ Божествомъ съ полною человѣческою природою, состоящею изъ духа или ума (πνεῦμα или νοῦς), души (ψυχή) и плоти (σάρξ). Какая же цѣль воплощенія или вочеловѣченія Сына Божія? Чтобы спасти всецѣло человѣка,— отвѣчаетъ св. Назіанзинъ. Отсюда, вмѣстѣ съ ученіемъ о воплощеніи Сына Божія, въ его богословіи излагается ученіе и о спасеніи или искупленіи человѣка.

2) Ученіе объ искупленіи человѣка (сотеріологія).

Ученіе о спасеніи человѣка въ истинномъ смыслѣ и значеніи возможно только въ той богословской системѣ, которая признаетъ въ Лицѣ Искупителя истиннаго Бога, Сына Божія, дѣйствительно вочеловѣчившагося для спасенія міра. Отсюда — догматъ объ искупленіи человѣка невозможенъ какъ въ системѣ докетовъ, отрицавшей въ Лицѣ І. Христа дѣйствительность природы человѣческой и признававшей только „мнимаго Христа“ (Χριστὸν φαινόμενον), такъ и въ противоположной ей еретической системѣ (Павла Самосатскаго), признававшей І. Христа простымъ, только одушевленнымъ Богомъ, человѣкомъ (ψιλὸν ἄνθρωπον). Онъ теряетъ истинный смыслъ и всякое значеніе и въ системѣ аріанской: аріанскій Логосъ, лишенный божескаго достоинства и низведенный въ разрядъ тварей, очевидно, не можетъ быть искупителемъ и возстановителемъ падшаго человѣчества, требовавшаго для своего обновленія помощи Самого Божества. Система аполлинаризма также искажаетъ сущность догмата объ искупленіи человѣка: аполлинаріанскій Христосъ, какъ носитель неполнаго человѣческаго

образа, возстановляетъ и спасаетъ не всего человѣка, а только низшую часть его существа. Совершенно противоположна и чужда недостатковъ всѣхъ упомянутыхъ еретическихъ системъ система православная въ томъ видѣ, въ какомъ мы видимъ ее въ твореніяхъ св. Григорія Богослова. Она заключаетъ въ себѣ всѣ условія и основанія, необходимыя для правильнаго ученія объ искупленіи человѣка. По ученію св. Григорія, великое дѣло спасенія человѣка совершено Самимъ Богомъ, вторымъ Лицемъ Св. Троицы, Сыномъ Божіимъ, который, по благоволенію Отца и по своей безконечной любви къ роду человѣческому, принимаетъ на Себя дѣйствительный и совершенный образъ человѣка, является на землѣ, живетъ среди людей и спасаетъ ихъ. Что же именно Онъ долженъ былъ совершить или, точнѣе, въ чемъ именно заключается сущность искупленія человѣка?

Высочайшее дѣло искупленія, по воззрѣнію св. Григорія Богослова, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, чтобы возвратить человѣку то, что̀ утрачено имъ въ грѣхопаденіи. Такимъ образомъ, сотеріологическое ученіе въ его догматической системѣ, какъ и въ другихъ христіанскихъ богословскихъ системахъ, стоитъ въ ближайшей и непосредственной связи съ его ученіемъ о состояніи человѣка послѣ его паденія. Если своимъ грѣхопаденіемъ человѣкъ извратилъ въ себѣ образъ Божій и подпалъ власти грѣха, смерти и діавола, безконечно удалилъ себя отъ Бога и лишился вѣчнаго блаженства, для котораго былъ созданъ, то, очевидно, цѣль воплощенія и искупительной дѣятельности Сына Божія должна состоять, по представленію св. Назіанзина, въ возстановленіи и обновленіи природы человѣка, освобожденіи его отъ власти грѣха, діавола и смерти, примиреніи его съ Богомъ и возвращеніи ему утраченнаго имъ блаженства. Трудно найти мѣсто въ твореніяхъ св. Григорія, въ которомъ представлялась бы вся сущность ученія его объ иску-

пленіи человѣка; св. отецъ разсматриваетъ и излагаетъ этотъ важнѣйшій пунктъ христіанской догматики по частямъ въ различныхъ мѣстахъ своихъ ораторскихъ произведеній: въ однихъ онъ говоритъ о немъ только вообще, въ другихъ же указываетъ тѣ или другія частныя его стороны. Тѣмъ не менѣе различныя мѣста его твореній, въ своей совокупности, представляютъ довольно ясное и полное раскрытіе даннаго вопроса.

„Что за причина того, что Божество ради насъ принимаетъ человѣчество“?—спрашиваетъ Богословъ въ одномъ мѣстѣ, и потомъ отвѣчаетъ: „та, чтобы всецѣло (πάντως) спасти насъ; другой причины и быть не можетъ“ [1]). Такимъ образомъ, общую цѣль воплощенія Сына Божія св. Григорій поставляетъ въ нравственномъ спасеніи человѣческаго рода. Частнѣе искупительныя дѣйствія Богочеловѣка онъ изображаетъ въ своемъ „похвальномъ словѣ священномученику Кипріану“, гдѣ, представляя первымъ мученикомъ І. Христа, онъ говоритъ о Немъ: „Онъ восшелъ на крестъ и меня вознесъ съ Собою для того, чтобы пригвоздить мой грѣхъ, восторжествовать надъ зміемъ, освятить древо, побѣдить сластолюбіе, спасти Адама и возстановить падшій образъ“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ, изображая весь ходъ божественнаго домостроительства о спасеніи человѣка, св. Григорій учитъ, что послѣ паденія „у насъ явилась нужда въ Богѣ, который воплотился и умеръ для того, чтобы намъ ожить. Съ Нимъ мы умерли, чтобы очиститься (т. е. отъ грѣховъ); съ Нимъ воскресли, потому что съ Нимъ умерли; съ Нимъ прославились, потому что съ Нимъ воскресли“ [3]). Но въ томъ и другомъ мѣстѣ сущность искупленія представляется еще въ довольно общемъ и неопредѣленномъ видѣ.

---

[1]) Orat. XXX, n. 2, c. 105.
[2]) Orat. XXIV, n. 4, c. 1173.
[3]) Orat. XLV, n. 28, c. 661.

Въ первомъ изъ нихъ оно представляется коротко и безъ всякихъ объясненій, какъ спасительное дѣйствіе смерти І. Христа, выражающееся въ освобожденіи насъ отъ грѣха, побѣдѣ надъ діаволомъ и возстановленіи въ насъ образа Божія; а во второмъ, выраженномъ въ ораторской формѣ, не безъ труда можно понять только одну общую мысль—о воплощеніи Бога для нашего блаженства. Въ другихъ мѣстахъ гораздо яснѣе и полнѣе Богословъ учитъ объ искупленіи, какъ о свободѣ отъ осужденія, освященіи, блаженствѣ и обоженіи человѣка, при чемъ даетъ мѣсто той мысли, что Божество соединилось во Христѣ со всѣми частями человѣческой природы, чтобы чрезъ такое соединеніе всѣ онѣ приняли участіе въ освященіи и чтобы Божество, подобно закваскѣ, проникало Собою всю природу человѣка, укрѣпляя и усовершая ее. „Оно соединилось“, говоритъ онъ, „съ тѣмъ, что̀ осуждено, чтобы всего человѣка освободить отъ осужденія, и сдѣлалось за всѣхъ всѣмъ, что̀ составляетъ насъ, кромѣ грѣха,—тѣломъ, душею, умомъ, всѣмъ, что̀ проникла смерть“ [1]). Какъ Искупитель *всего* человѣчества, Христосъ, по мысли св. Назіанзина, долженъ былъ пережить всѣ земныя состоянія и войти во всѣ человѣческія отношенія до глубочайшаго униженія и поношенія, чтобы чрезъ это уничиженіе и снисхожденіе Божества все человѣчество было возвышено и очищено, чтобы подъ всѣми ограниченіями открылся образъ божественной жизни и представленъ былъ человѣчеству высочайшій и вѣчный нравственный образецъ [2]). Вообще, на вочеловѣченіе Сына Божія во Христѣ св. Григорій смотритъ, какъ на соединеніе Божества съ человѣчествомъ, посредствомъ котораго (соединенія) Божество возстановляетъ и приближаетъ къ Себѣ отчужденнаго человѣка и посред-

---

[1]) Orat. XXX, n. 21, c. 132.
[2]) Orat. II, n. 23—24, c. 433.

ствомъ котораго человѣчество должно возвыситься до божескаго состоянія и блаженства. Какъ у многихъ другихъ отцевъ и учителей того времени, и у св. Назіанзина мы нерѣдко встрѣчаемся съ мыслію, что „Богъ содѣлался человѣкомъ, чтобы человѣкъ сдѣлался богомъ"; но этимъ, безъ сомнѣнія, онъ хочетъ выразить отнюдь не возвышеніе человѣка до божескаго достоинства по природѣ или существу, но, какъ онъ самъ объясняетъ, только „приближеніе обновленнаго человѣка къ божественной святости и блаженству, постепенное нравственное возвышеніе и прославленіе образа Божія въ человѣкѣ" [1]). Но чтобы уничтожить всякую преграду къ ближайшему единенію человѣка съ Божествомъ, чтобы возвысить и возвести человѣка къ Богу, необходимо было, по ученію св. Григорія, Самому Божеству, полному человѣколюбія, снизойти до плотскаго ограниченія и уничиженія. „Божество", говоритъ онъ, „должно снизойти къ намъ, а мы должны взойти къ Нему, какъ это было нѣкогда съ Моѵсеемъ, чтобы, такимъ образомъ, сообщивъ свое достоинство, Оно вступило въ общеніе съ людьми. А пока та и другая сторона остается при своемъ,—Богъ при своей высотѣ, человѣкъ въ уничиженіи, — до тѣхъ поръ ни благость не сообщается, ни человѣколюбіе не нисходитъ, и въ срединѣ остается великая и непроходимая бездна, которая отдѣляетъ не богатаго только отъ Лазаря и вожделѣннаго лона Авраамова, но сотворенную и измѣняемую природу отъ несозданной и неизмѣнной" [2]). Нисходя къ падшему человѣку чрезъ воспринятіе его образа и вступая съ нимъ въ общеніе, Божество, по мнѣнію св. Богослова, при этомъ

---

[1]) Когда, напр., св. Григорій говоритъ, что уничиженіе Божества и все домостроительство направлено было къ тому, «чтобы сдѣлать человѣка богомъ», то онъ тотчасъ же объясняетъ это, прибавляя: «*θεὸν ποιῆσαι, καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος, τὸν τῆς ἄνω συντάξεως*». Orat. II, n. 22—23, c. 432—433.

[2]) Orat. XLI, n. 12, c. 445.

открыло ему свою благость и въ томъ, что въ этомъ смиренномъ и ограниченномъ образѣ стало въ первый разъ доступнымъ познанію человѣческаго духа. „Природа тварная и смертная неспособна сносить чистаго Божества“ [1]), т. е. конечный человѣческій духъ непосредственно и вполнѣ не можетъ постигать безконечнаго Божества. Чтобы сдѣлаться доступнымъ для ограниченнаго человѣческаго ума, для этого Безпредѣльный долженъ опредѣлиться посредствомъ человѣческихъ словъ и понятій и открыть полноту своихъ невидимыхъ божественныхъ свойствъ въ предѣлахъ человѣческой жизни. Эта мысль нерѣдко встрѣчается у св. Назіанзина въ тѣхъ мѣстахъ его твореній, гдѣ онъ говоритъ о воплощеніи Бога—Слова. „Богъ содѣлался человѣкомъ“, учитъ онъ, „ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος“, т. е. чтобы Безконечное посредствомъ соединенія съ конечнымъ стало доступнымъ для конечнаго духа.

Такова цѣль воплощенія Сына Божія, по изображенію св. Григорія, и столь велико и важно дѣло, которое надлежало совершить Искупителю. И онъ, дѣйствительно, совершилъ его своимъ тройственнымъ служеніемъ, представивъ въ своемъ Лицѣ Пророка и Учителя, великаго Архіерея и Жертву и Царя всего міра и въ особенности устроеннаго Имъ Самимъ благодатнаго царства. Какъ Пророкъ и Учитель, І. Христосъ, по мысли св. Григорія, принесъ свыше божественное ученіе, сообщилъ людямъ истинное познаніе о Богѣ, о человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ и, такимъ образомъ, какъ Свѣтъ и Свѣтодавецъ, просвѣтилъ человѣка [2]). Но особенно великимъ и важнымъ представляется Богослову первосвященническое служеніе І. Христа. Христосъ, по его воззрѣнію, есть и Архіерей и Жертва [3]), потому что, для примиренія насъ съ

---

[1]) Orat. XXXIX, n. 13, c. 349.

[2]) Orat. XXX, n. 20, c. 129. Orat. XXXIX, n. 1, c. 336.

[3]) Carm. dogmat. II, de Filio, v. 75, c. 407. Orat. XXX, n. 20—21, c. 132.

Богомъ, Онъ принесъ въ жертву Самъ Себя. Разсматривая вообще условія спасенія рода человѣческаго, св. Григорій представляетъ умилостивительною жертвою не одну только крестную смерть Спасителя, но и всю Его земную жизнь: Христосъ спасъ насъ, по его мнѣнію, своимъ истощаніемъ съ минуты рожденія до крестной смерти. „Для нашей свободы“, говоритъ Богословъ, „Онъ воспринялъ плоть, претерпѣлъ рожденіе, немощи наши и все, чѣмъ спасъ насъ, служившихъ грѣху [1])“. И вообще, всюду, гдѣ только рѣчь касается уничиженнаго состоянія Спасителя въ тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ Его земной жизни, св. Григорій почти всегда замѣчаетъ, что все это Онъ воспринялъ для нашего спасенія [2]). Но преимущественно и чаще всего, какъ искупительная жертва за грѣхи рода человѣческаго, выставляются у него страданія и крестная смерть Христа—Спасителя [3]).

Какимъ же именно образомъ, спрашивается, І. Христосъ своею искупительною дѣятельностію освобождаетъ насъ отъ грѣха, осужденія и смерти, или въ какомъ отношеніи находится наше спасеніе къ страданіямъ и смерти І. Христа? Прямаго и точнаго рѣшенія этого труднаго догматическаго вопроса св. Григорій Богословъ нигдѣ не даетъ. Тѣмъ не менѣе въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ довольно ясно просвѣчиваетъ его взглядъ на данный вопросъ. Такъ, въ своемъ „Словѣ на Рождество Христово“ Богословъ говоритъ: „нынѣ мы празднуемъ пришествіе Бога къ людямъ съ тѣмъ, чтобы насъ переселить или—точнѣе сказать—возвратить къ Богу, чтобы мы, отложивъ ветхаго человѣка, облеклись въ новаго

---

[1]) Orat. XXX, n. 3, c. 105.

[2]) Orat. XXIX, n. 18, c. 97. Cf. orat. XXX, n. 1, c. 104; ibid., n. 5, c. 108; ibid, n. 6, c. 109; ibid., n. 14, c. 121 et cet.

[3]) Сюда относятся всѣ тѣ многочисленныя мѣста, въ которыхъ Богословъ говоритъ объ искупительномъ значеніи страданій и смерти І. Христа.

(Ефес. IV, 22—23), и какъ въ Адамѣ умерли, такъ во Христѣ были живы (1 Кор. XV, 22), раждаясь, распинаясь, спогребаясь и совоскресая съ Нимъ..., потому что гдѣ умножился грѣхъ, тамъ преизбыточествовала благодать (Римл. V, 20), и если вкушеніе было причиною осужденія, то тѣмъ болѣе оправдало страданіе Христа [1])". Здѣсь, какъ видно, ораторъ указываетъ на то обстоятельство, что зло, явившееся въ насъ вслѣдствіе непослушанія волѣ Божіей перваго человѣка, должно прекратиться въ силу страданій Христовыхъ. Какъ въ Адамѣ мы лишились богодарованнаго блаженства, такъ во Христѣ мы снова становимся наслѣдниками потеряннаго блаженства, если только всецѣло участвуемъ въ явленіи Его и такъ усвояемъ его, какъ-бы со Христомъ распялись, были погребены и воскресли. Но эти выраженія еще довольно темны и требуютъ болѣе прямаго и яснаго раскрытія, которое, дѣйствительно, Богословъ и даетъ въ извѣстной мѣрѣ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ выражаетъ свой взглядъ на уничиженіе и рабское состояніе Искупителя. Стараясь показать своимъ противникамъ (евноміанамъ) истинный смыслъ словъ ап. Павла: *Сынъ покорится Отцу* (1 Кор. XV, 28), св. отецъ разсуждаетъ такимъ образомъ: „какъ за меня Христосъ названъ *клятвою* (Гал. III, 13), потому что снялъ съ меня проклятіе, и *грѣхомъ* (Іоан. I, 29), и Адамъ изъ ветхаго дѣлается новымъ,—такъ и непокорность мою Онъ, какъ Глава цѣлаго тѣла, дѣлаетъ своею непокорностію. Поэтому, пока я непокоренъ и упоренъ въ своихъ страстяхъ и отреченіи отъ Бога, до тѣхъ поръ и Христосъ, единственно изъ—за меня, называется непокорнымъ. А когда все покорится Ему (т. е. познаетъ Бога и обратится къ Нему), тогда и Онъ, совершивъ мое спасеніе,

---

[1]) Orat. XXXVIII, n. 4, c. 316.

будетъ покорнымъ [1])". Въ этомъ мѣстѣ св. Григорій уже ясно даетъ знать, что Христосъ спасъ родъ человѣческій отъ грѣха и клятвы грѣховной, сдѣлавъ непокорность людей своею собственною, т. е. взявъ на Себя уничтоженіе всѣхъ гибельныхъ слѣдствій непослушанія перваго человѣка. Мы же съ своей стороны участвуемъ въ Его искупительныхъ заслугахъ и усвояемъ себѣ безконечную цѣну нашего избавленія или искупленія подъ условіемъ вѣры въ Бога и покорности Его волѣ, или, по приведеннымъ выше словамъ Богослова, „распинаясь и погребаясь со Христомъ".

Со времени св. Иринея и въ особенности Оригена, по причинѣ буквальнаго пониманія новозавѣтнаго выраженія „λύτρον" (выкупъ) или „λυτροῦν" (выкупать), въ христіанскомъ обществѣ распространилось мнѣніе, что Спаситель освободилъ людей изъ—подъ власти сатаны тѣмъ, что отдалъ ему въ выкупъ за людей свою душу. Эта мысль во времена Григорія Богослова ходила въ различныхъ видахъ. Нѣкоторые, въ слѣдъ за Оригеномъ, между прочимъ, допускали даже такое грубое представленіе, что Христосъ— Спаситель вступилъ какъ-бы въ торгъ съ діаволомъ и, для освобожденія людей, предложилъ Себя въ цѣну искупленія; діаволъ согласился на это условіе; но впослѣдствіи увидѣлъ, что обманулся, потому что не могъ удержать подъ своею властію Іисуса, обладающаго божескою святостію и силою. Въ виду такихъ нелѣпыхъ представленій о тайнѣ искупленія, св. Григорій Богословъ ставитъ себѣ вопросъ: „кому и для чего пролита за насъ кровь,—великая и преславная кровь Бога, Архіерея и вмѣстѣ Жертвы?"—и рѣшаетъ его такимъ образомъ: „подпавши грѣху и причинивъ себѣ вредъ сластолюбіемъ, мы были во власти лукаваго. А такъ какъ цѣна искупленія дается не другому кому, какъ владѣтелю, то

[1]) Orat. XXX, n. 5, c. 109.

спрашивается: кому и за что̀ принесена такая цѣна? Если лукавому, то какъ это оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія,—получаетъ не только отъ Бога, но Самого Бога, и за свое мучительство беретъ такую безмѣрную плату, за которую справедливо было пощадить и насъ! Если же Отцу, то, во-первыхъ, на какомъ основаніи? Мы были въ плѣну не у Него. Во-вторыхъ, почему кровь Единороднаго была бы пріятна Отцу, который не принялъ и Исаака, приносимаго отцемъ, но замѣнилъ жертву словесную овномъ? Развѣ отсюда не видно, что Отецъ принимаетъ не потому, чтобы требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству (δἰ οἰκονομίαν) и потому, что человѣку нужно было освятиться вочеловѣченіемъ Бога, что Онъ Самъ избавилъ насъ, побѣдивъ мучителя силою, и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына, Посредника и Устроителя всего во славу Отца, которому Онъ покоренъ во всемъ [1])"? Такимъ образомъ, св. Григорій совсѣмъ не раздѣлялъ мнѣнія тѣхъ, которые смотрѣли на искупленіе І. Христа, какъ на выкупъ людей изъ—подъ власти діавола [2]). Точно также онъ не находилъ достаточныхъ основаній считать крестныя страданія и смерть Спасителя требованіемъ со стороны Бога Отца, но смотрѣлъ

---

[1]) Orat. XLV, n. 22, c. 653.

[2]) Отвергая мысль объ обманѣ Христомъ діавола посредствомъ самопожертвованія, Григорій все-таки готовъ былъ допустить со стороны Его нѣкоторое другое мудрое средство ввести въ заблужденіе врага человѣческаго и побѣдить его. Послѣднее, по его мнѣнію, состояло въ томъ, что Христосъ явился на землю, чтобы вести борьбу съ діаволомъ въ образѣ человѣка; діаволъ, дѣйствительно, думалъ, что онъ имѣетъ дѣло съ обыкновеннымъ человѣкомъ; между тѣмъ въ Немъ обитала сила и святость Божества. «Такъ какъ виновникъ грѣха», говоритъ Богословъ, «обманувъ насъ надеждою на обоженіе, мечталъ быть непобѣдимымъ, то и самъ обманывается покровомъ плоти (σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται), чтобы, устремившись на Адама (человѣка), встрѣтить Бога. Такъ новый Адамъ спасъ ветхаго и, умертвивъ смерть плотію, снялъ осужденіе съ плоти». Orat. XXXIX, n. 13, c. 349.

на искупительныя дѣйствія Богочеловѣка, какъ на дѣйствія Промысла Божія, цѣлью которыхъ было спасеніе людей и устроеніе царствія Божія.

Наконецъ, что̀ касается силы и значенія искупительныхъ дѣйствій воплотившагося Сына Божія, то они, по ученію св. Григорія Богослова, простираются не на одного и не на нѣкоторыхъ только людей, но на весь родъ человѣческій. Эта мысль очевидна уже изъ той параллели, которую Богословъ такъ часто проводитъ между благами, получаемыми чрезъ І. Христа, и зломъ, распространившимся по винѣ Адама на всѣхъ людей. Но, сверхъ того, у него есть и прямыя указанія на всеобщность искупительныхъ заслугъ Христа—Спасителя. „Я признаю", говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, „всеобщими и разумъ, и законъ, и пророковъ, и самыя страданія, чрезъ которыя мы возсозданы. Не говорю, будто одинъ возсозданъ, а другой не возсозданъ; но всѣ мы, заключавшіеся въ одномъ Адамѣ, и зміемъ обольщены, и грѣхомъ умерщвлены, и спасены Адамомъ небеснымъ, и къ древу жизни, отъ котораго отпали, возведены древомъ позора [1])". Но высочайшее дѣло спасенія рода человѣческаго, по ученію св. Григорія Богослова, не заканчивается первосвященническимъ служеніемъ І. Христа; Его страданія и крестная смерть—не послѣдній актъ въ великомъ дѣлѣ домостроительства спасенія человѣка. Просвѣщенный свѣтомъ Христовой истины и искупленный честною кровію Спасителя, человѣкъ еще нуждается въ средствахъ къ усвоенію заслугъ Искупителя, въ сверхъестественной благодатной помощи для нравственнаго усовершенствованія и достиженія вѣчнаго блаженства. Это и довершаетъ І. Христосъ своимъ царскимъ служеніемъ.

---

[1]) Orat. XXXIII, n. 9, c. 225.

ГЛАВА IV.

УЧЕНІЕ О БОГѢ-ОСВЯТИТЕЛѢ.

(Ученіе о таинствахъ).

Какъ Царь, Господь І. Христосъ, по ученію св. Григорія, основалъ на землѣ новое—благодатное царство, Церковь свою, которою Онъ Самъ управляетъ и въ которой всякій, добровольно признающій Его Царемъ, можетъ находить всѣ средства къ возсоединенію съ Богомъ и достиженію вѣчнаго блаженства. Лишенный общенія съ Богомъ и нося въ себѣ омраченную грѣхомъ природу, падшій человѣкъ одними собственными силами не въ состояніи приблизиться къ Богу и возвратить себѣ потеряннаго блаженства. Но во имя заслугъ Искупителя онъ получаетъ божественную благодать, освящающую его и сообщающую ему силы къ совершенію подвиговъ добродѣтели и достиженію нравственнаго совершенства. Такимъ образомъ, добродѣтель и способность къ нравственному совершенствованію и возвращенію къ Богу, по мысли св. Назіанзина, приходитъ къ искупленному человѣку вмѣстѣ съ божественнымъ озареніемъ или благодатію. Послѣдняя освящаетъ и оживотворяетъ его духовную природу, подобно тому, какъ солнце освѣщаетъ и оживляетъ природу видимую, и какъ солнце чувственныя очи дѣлаетъ „солнцевидными“ (ἡλιοειδεῖς), такъ благодать духовныя природы дѣлаетъ „боговидными“ (θεοειδεῖς [1]). Это, впрочемъ, далеко не значитъ того, что человѣкъ съ своей стороны безусловно неспособенъ къ добру, не можетъ участвовать въ подвигахъ добродѣтели, и что все значеніе въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія и достиженія вѣчнаго спасенія принадлежитъ исключительно одной благодати; на-

---

[1]) Orat. XXI, n. 1, c. 1084.

противъ, при дѣйствіи божественной благодати, и самъ человѣкъ, сохранившій въ себѣ способность къ добру и въ падшемъ своемъ состояніи, участвуетъ въ добродѣтели своею свободною волею. Вообще, въ ученіи о спасеніи человѣка св. Григорій Богословъ былъ одинаково чуждъ крайнихъ воззрѣній—Августиновскаго и Пелагіева, получившихъ столь широкое развитіе на Западѣ въ V вѣкѣ. Если въ умѣ бл. Августина, подъ вліяніемъ обстоятельствъ его жизни и глубоко благочестиваго чувства—сознанія человѣческаго безсилія въ дѣлѣ добра и безусловнаго благоговѣнія предъ божественною благодатію, сложилось убѣжденіе, что собственныя силы человѣка въ дѣлѣ спасенія ничего не значатъ и что только одна божественная благодать указываетъ ему истинный путь и спасаетъ его,—то въ умѣ св. Назіанзина, жившаго при совершенно другихъ условіяхъ и обстоятельствахъ, такое убѣжденіе, очевидно, не могло имѣть мѣста. Съ другой стороны, подъ вліяніемъ глубокаго сознанія разстройства и поврежденія грѣхомъ природы человѣка и подъ вліяніемъ тяжелой борьбы между духомъ и плотію,—борьбы, въ которой нерѣдко побѣда склоняется на сторону послѣдней и которую такъ горько св. Григорій оплакиваетъ въ своихъ „стихотвореніяхъ“,—онъ не могъ, подобно Пелагію, усвоять все значеніе въ дѣлѣ нравственнаго совершенства самому человѣку и отрицать при этомъ содѣйствіе сверхъестественной силы или благодатной помощи со стороны Бога. Подобно другимъ восточнымъ отцамъ и учителямъ Церкви, онъ твердо держался средины между этими двумя крайностями. Добродѣтель и вообще все спасеніе человѣка, по воззрѣнію св. Назіанзина, совершается имъ самимъ, но не иначе, какъ только при помощи Божіей, при содѣйствіи внутренно освящающей и возрождающей его силы божественной благодати. „Такъ какъ“, говоритъ онъ, „есть люди столь высокаго мнѣнія о своихъ заслугахъ, что все припи-

сываютъ себѣ самимъ, а не Тому, кто ихъ создалъ и даровалъ имъ мудрость,—не Подателю благъ, то такихъ слово Божіе учитъ, что нужна Божія помощь даже для того, чтобы *пожелать* добра, тѣмъ болѣе самое избраніе должнаго есть нѣчто божественное, даръ Божія человѣколюбія [1])". Но, съ другой стороны, „добродѣтель не есть даръ только великаго Бога", такъ какъ, при этомъ дарѣ, „необходимо", говоритъ св. Григорій, „и твое собственное стремленіе [2])", чтобы, такимъ образомъ, „дѣло спасенія зависѣло какъ отъ насъ, такъ и отъ Бога [3])". Подобно тому, какъ,—объясняетъ Богословъ,—при всей остротѣ нашего зрѣнія, глаза наши видятъ различные предметы не иначе, какъ при помощи великаго свѣтила (т. е. солнца), освѣщающаго наши глаза, такъ точно и въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія, при нашей способности къ добру и самостоятельной дѣятельности, необходима помощь великаго Бога. Поэтому, для преуспѣянія въ добродѣтели, Богъ сотворилъ насъ со способностію къ добру, Онъ же подаетъ намъ и силу, хотя, рядомъ съ этими двумя богодарованными долями, необходима и наша собственная дѣятельность [4]). Въ какомъ именно отношеніи находятся между собою божественная благодать и свобода воли человѣка въ дѣлѣ его нравственнаго совершенствованія и спасенія,—въ подробное раскрытіе этого вопроса св. Григорій не входилъ. И вообще, ученіе о благодати у него, какъ и у другихъ восточныхъ отцевъ и учителей Церкви, представляется только въ общемъ и краткомъ видѣ. Это обстоятельство находитъ себѣ объясненіе, безъ сомнѣнія, въ самомъ характерѣ даннаго догматическаго вопроса,—характерѣ, далеко не соотвѣтствовавшемъ общему

---

[1]) Orat. XXXVII, n. 13, c. 297.
[2]) Carm. moral. IX, de virtute, vv. 90—91, c. 674 (t. XXXVII).
[3]) Orat. XXXVII, n. 13, c. 297.
[4]) Carm. moral. IX, de virtute, vv. 93—99, c. 675.

направленію восточныхъ умовъ. Восточный человѣкъ—теоретикъ по природѣ, въ противоположность западному—практику, интересовался вопросами болѣе теоретическаго, нежели практическаго характера, болѣе вопросами религіи, чѣмъ—нравственности. Слѣдовательно, такой вопросъ, какъ вопросъ о благодати въ ея отношеніи къ нравственной дѣятельности человѣка, гдѣ именно требуется опредѣлить степень участія въ дѣлѣ совершенія спасенія человѣка съ одной стороны божественной благодати, съ другой—самого человѣка, такъ сказать—провести въ нравственной дѣятельности человѣка правильную границу между дѣйствіемъ благодати и дѣйствіемъ свободной воли человѣка,—на Востокѣ не могъ возбудить къ себѣ такого живаго интереса, какой проявился въ свое время на Западѣ, тѣмъ болѣе—въ такую пору, когда вниманіе Востока было всецѣло посвящено вопросамъ о Св. Троицѣ, о Сынѣ Божіемъ и т. п. вопросамъ теоретическаго характера. Восточные отцы и учители Церкви, между ними и св. Назіазинъ, не входя въ подробное изслѣдованіе вопроса о благодати и ея отношеніи къ свободной волѣ человѣка въ дѣлѣ спасенія, полагали достаточнымъ въ данномъ случаѣ ограничиться признаніемъ той несомнѣнной истины, что спасеніе человѣка совершается самимъ человѣкомъ, свободно, но не иначе, какъ только при содѣйствіи освящающей и возрождающей его силы божественной благодати.

Какимъ же образомъ человѣкъ получаетъ благодать отъ Бога? Средствомъ для этого служатъ, по ученію св. Григорія Богослова, особенныя священныя дѣйствія въ Церкви Христовой, называемыя *таинствами*. Какъ вообще ученіе о благодати, такъ и ученіе о таинствахъ у св. Назіанзина не отличается полнотою раскрытія; по крайней мѣрѣ, далеко не на всѣхъ ихъ онъ останавливается съ одинаковымъ вниманіемъ,—безъ сомнѣнія, потому, что говорить нарочито о нѣкоторыхъ изъ нихъ ему не представлялось

особеннаго повода или случая. Съ наибольшимъ вниманіемъ онъ останавливается только именно на двухъ таинствахъ— св. крещеніи и евхаристіи, между тѣмъ какъ въ отношеніи къ другимъ онъ ограничивается только краткими и случайными замѣчаніями.

О таинствѣ св. крещенія мы находимъ у св. Григорія цѣлое и довольно обширное „слово [1]", сказанное имъ на другой день праздника Свѣтовъ или Крещенія Господня. Онъ смотритъ на крещеніе, какъ на великое и чудное таинство нашего спасенія [2]), чрезъ которое мы получаемъ возстановленіе и обновленіе падшаго въ насъ образа Божія. „Такъ какъ"—говоритъ онъ—„не грѣшить свойственно только одному Богу и еще естеству ангельскому, какъ естеству ближайшему къ Богу, для человѣка же, существа сложнаго, грѣхъ— дѣло совершенно естественное и онъ не можетъ освободиться отъ него, то Богъ не хотѣлъ оставить его безъ своей помощи, но, подобно тому, какъ нѣкогда не существовавшихъ Онъ вызвалъ къ бытію, такъ уже получившихъ бытіе возсоздалъ созданіемъ (крещеніемъ), которое божественнѣе и выше прежняго, чтобы мы, обновившись, охотно довершали свой длинный и трудный путь жизни [3])". Это, по мысли св. Григорія, такое таинство, въ которомъ сосредоточиваются и чрезъ которое подаются всѣ христіанскія блага. А чтобы показать обиліе этихъ благъ, Богословъ даетъ таинству крещенія многочисленныя образныя наименованія [4]). Наиболѣе

---

[1]) Orat. XL, *εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, col. 360—425.

[2]) Orat XL, n. 6, c. 365.

[3]) Ibid., n. 7, c. 365. 388.

[4]) Бо́льшая часть наименованій св. крещенія, какія въ то время были въ употребленіи, представляется у св. Григорія въ слѣдующихъ словахъ: «крещеніе есть просвѣщеніе душъ, измѣненіе жизни, *вопрошеніе совѣсти*, которая отъ Бога (1 Петр. III, 21). Оно—помощь въ нашей немощи, отложеніе плоти, слѣдованіе духу, общеніе съ Словомъ, возстановленіе созданія, потопленіе грѣха (*κατακλυσμὸς ἁμαρτίας*), сообщеніе свѣта, удаленіе тьмы. Оно—колесница,

ясное раскрытіе сущности таинства крещенія св. Григорій представляетъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ показываетъ различіе между двумя необходимыми элементами этого таинства, внѣшнимъ — символическимъ и внутреннимъ — духовнымъ. „Такъ какъ", говоритъ онъ, „мы совмѣщаемъ въ себѣ двѣ природы, душу и тѣло, природу видимую и невидимую, то и очищеніе двоякое,—очищеніе водою и Духомъ; изъ нихъ одно получается видимымъ и тѣлеснымъ образомъ, а другое въ то же время совершается безтѣлесно и невидимо; одно-образное, а другое—истинное и очищающее самыя глубины души. Послѣднее, помогая первому рожденію, изъ ветхихъ дѣлаетъ насъ новыми, изъ плотскихъ, каковы мы теперь, богоподобными, разваряя насъ безъ огня и возсозидая безъ разрушенія; такъ какъ, коротко говоря, подъ силою крещенія нужно разумѣть завѣтъ съ Богомъ о вступленіи въ другую жизнь и соблюденіи бо́льшей чистоты, и мы, конечно,

---

возносящая къ Богу, сопутствованіе Христу, подкрѣпленіе вѣры, совершенствованіе духа, ключъ царствія небеснаго, перемѣна жизни, освобожденіе отъ рабства, разрѣшеніе отъ узъ, переходъ въ лучшее состояніе. Оно—лучшій и величественнѣйшій изъ даровъ Божіихъ. Какъ есть названія: «Святое святыхъ» и «Пѣснь пѣсней» (т. е. «Святѣйшее» и «Возвышенная пѣснь»), такъ и крещеніе можно назвать святѣйшимъ всякаго другаго рода просвѣщенія» (orat. XL, n. 3, c. 361). Кромѣ этихъ, св. Григорій даетъ крещенію еще нѣсколько другихъ наименованій, при чемъ объясняетъ и значеніе ихъ. «Какъ Христосъ—Податель дара, такъ и самый даръ», говоритъ онъ, «называется многими и различными именами... Мы называемъ его даромъ, благодатію, крещеніемъ, помазаніемъ, просвѣщеніемъ, одеждою нетлѣнія, банею возрожденія, печатію и всѣмъ, что̀ для насъ достохвально. Мы называемъ его даромъ, потому что оно дается тѣмъ, которые ничего не привносятъ отъ себя;—благодатію, потому что оно дается тѣмъ, которые даже еще *должны*;—крещеніемъ, потому что въ водѣ спогребается грѣхъ;—помазаніемъ, какъ нѣчто священническое и царское, потому что помазывались цари и священники;—просвѣщеніемъ, какъ (духовное) освѣщеніе (*φώτισμα ὡς λαμπρότητα*);—одеждою, какъ прикрытіе стыда;—банею, какъ омовеніе;—печатію, какъ сохраненіе и знакъ господства, которому подчиняются христіане, какъ подданные царства Божія». (ibid., n. 4, c. 361. 374),

должны въ высшей степени опасаться и *всяцъмъ храненіемъ блюсти* (Притч. IV, 23) свою душу, чтобы намъ не солгать этому обѣщанію [1])". Въ силу этого св. Назіанзинъ считаетъ величайшею опасностію грѣшить послѣ крещенія, такъ какъ въ этомъ случаѣ мы явились бы нарушителями завѣта, заключеннаго съ нами Самимъ Богомъ, и были бы виновниками предъ Истиною не только въ другихъ грѣхахъ, но и въ самой лжи; притомъ другаго возрожденія и возсозданія уже нѣтъ. Правда, мы получаемъ очищеніе грѣховъ воздыханіями и слезами покаянія; но сколько нужно пролить этихъ слезъ, чтобы они сравнялись съ источникомъ крещенія! И кто поручится, что смерть будетъ ждать нашего покаянія, и что предъ судилищемъ Христовымъ мы явимся не должниками и не имѣющими нужды въ тамошнемъ—огненномъ очищеніи? Лучше, поэтому, не имѣть нужды во второмъ—труднѣйшимъ очищеніи, а твердо стоять въ первомъ, столь легкомъ и общемъ для всѣхъ безъ всякаго различія [2]).

Въ чемъ именно состоитъ дѣйствіе таинства св. крещенія,—это уже видно изъ упомянутыхъ наименованій, какія даетъ Богословъ этому таинству. Оно состоитъ въ сообщеніи человѣку въ одномъ актѣ всѣхъ христіанскихъ благъ. Отсюда на все, что̀ только сообщаетъ человѣку христіанская тайна искупленія, св. Григорій смотритъ, какъ и на дѣйствіе св. крещенія. Оно, по его мысли, возстановляетъ образъ Божій въ падшемъ человѣкѣ, очищаетъ душу человѣка отъ всякой грѣховности, въ силу чего онъ становится способнымъ къ вступленію въ тѣсный союзъ и общеніе съ Богомъ; оно дѣлаетъ участникомъ устроеннаго Христомъ царствія Божія и даетъ ему начало новой жизни по законамъ этого царствія и по волѣ его Главы. Особенно же

---

[1]) Orat. XL, n. 8, c. 368. Ср. русск. перев. твор. св. Григорія Богослова, ч. III, стр. 277—278.

[2]) Ibidem.

важнымъ благомъ, которое получаетъ человѣкъ въ крещеніи, св. отецъ считаетъ отпущеніе грѣховъ, совершенныхъ человѣкомъ до принятія крещенія. „Очищеніе въ купели крещенія“, говоритъ онъ, „простирается не только на тѣло, но и на образъ Божій (т. е. духъ); оно—не только омовеніе грѣховъ, но и исправленіе жизни; оно не только омываетъ прежнюю нечистоту, но очищаетъ и источникъ ея... Купель крещенія даетъ отпущеніе грѣховъ, какіе мы совершили, но не тѣхъ, которые мы еще совершаемъ [1])“. На этой послѣдней мысли Богословъ настаиваетъ съ особенною силою потому, чтобы крещаемый не подпалъ ложной надеждѣ на отпущеніе ему въ крещеніи тѣхъ грѣховъ, которые онъ совершитъ уже послѣ принятія этого таинства, и чтобы, такимъ образомъ, христіанское крещеніе не сдѣлалось какъ-бы источникомъ пороковъ и грѣховъ, напротивъ, налагало бы на принимающихъ св. крещеніе постоянную заботу о храненіи полученныхъ ими въ этомъ таинствѣ благъ и о спасеніи.

Изъ воззрѣнія св. Григорія на крещеніе, какъ актъ, посредствомъ котораго сообщаются человѣку всѣ искупительныя блага, уже само собою вытекаютъ важность и значеніе, какія онъ признаетъ за этимъ таинствомъ. Онъ смотритъ на него, какъ на нѣчто особенно важное и безусловно необходимое для каждаго человѣка. По его мнѣнію, какъ необходимо для человѣка возстановленіе и возсозданіе, такъ необходимо для него и крещеніе, которое возвращаетъ ему все, что утрачено или повреждено имъ въ грѣхопаденіи, и посредствомъ духовнаго возрожденія исправляетъ въ немъ всѣ пороки и недостатки, унаслѣдованные имъ въ первомъ, плотскомъ рожденіи. „Слово Божіе“, говоритъ онъ, „пред-

---

[1]) Orat. XL, n. 32, c. 405:... *τῶν γὰρ ἡμαρτημένων, οὐ τῶν ἁμαρτανομένων τὸ λυτρὸν ἔχει συγχώρησιν.*

ставляетъ намъ троякое рожденіе: рожденіе плотское, рожденіе чрезъ крещеніе и рожденіе чрезъ воскресеніе. Первое изъ нихъ—дѣло ночи, рабское и страстное; второе—дѣло дня, свободное, уничтожающее страсти, снимающее всякій покровъ, лежащій на насъ съ рожденія, и возводящее насъ къ небесной жизни [1]"... Яснѣе и опредѣленнѣе мысль о важности и необходимости св. крещенія для всѣхъ выражена св. Григоріемъ въ другомъ, приведенномъ уже нами, мѣстѣ, гдѣ онъ, сказавъ о всеобщности грѣха въ человѣческомъ родѣ, тотчасъ же указываетъ на св. крещеніе, какъ на высочайшее и божественное дѣйствіе, которымъ Богъ возсоздаетъ падшихъ людей и которое для младенцевъ служитъ печатію, а для совершенныхъ возрастомъ—благодатію и возстановленіемъ образа, падшаго посредствомъ грѣха [2]). Такимъ образомъ, по мысли св. Назіанзина, какъ грѣхъ—явленіе всеобщее и неизбѣжное для людей, такъ и крещеніе, дарующее отпущеніе грѣховъ, должно быть необходимымъ для всѣхъ. Впрочемъ, въ этомъ отношеніи нашъ Богословъ далеко не доходитъ до той крайней строгости, какую мы видимъ у нѣкоторыхъ другихъ отцевъ и учителей, напр., у бл. Августина. Послѣдній, какъ извѣстно, выходя изъ сознанія необходимости пріобрѣтенія благодати крещенія для каждаго человѣка, зашелъ въ признаніи этой необходимости такъ далеко, что всѣхъ не просвѣщенныхъ св. крещеніемъ,—по своей-ли винѣ или не по своей,—не только исключалъ изъ царствія небеснаго, но и признавалъ безусловно достойными вѣчнаго осужденія и наказанія. Между тѣмъ св. Григорій, при всемъ сознаніи необходимости крещенія для каждаго человѣка, держался болѣе умѣреннаго взгляда, по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ тѣмъ, которые лишаются св. крещенія не по своей винѣ. Такъ, дѣти, умершія безъ св. крещенія, по его

[1]) Orat. XL, n. 2, c. 360.
[2]) Orat. XL, n. 7, c. 365.

мнѣнію, свободны отъ вѣчнаго наказанія, хотя, съ другой стороны, они не могутъ наслѣдовать и вѣчнаго блаженства [1]).

Но освящающая и возрождающая благодатная сила, сообщаемая человѣку въ таинствѣ крещенія, по ученію св. Григорія Богослова, дѣйствуетъ—такъ сказать—не магически, чисто внѣшнимъ и принудительнымъ образомъ, совершенно независимо отъ самого человѣка; напротивъ, при ней требуется дѣятельное участіе въ совершеніи спасенія и со стороны самого человѣка. Иначе, конечно, и не могъ учить такой великій подвижникъ и строгій ревнитель нравственной чистоты и благочестія, какимъ былъ св. Назіанзинъ. По его мнѣнію, человѣкъ долженъ, прежде всего, предуготовать себя къ принятію св. крещенія, а потомъ, принявъ это великое таинство, вести себя достойно полученнаго высочайшаго дара, чтобы не потерять его и вмѣстѣ съ нимъ всѣхъ, соединенныхъ съ нимъ, благъ. „Приступите сами къ благу,“ —говоритъ Богословъ, приглашая къ принятію св. крещенія,—„и совершите два подвига: предочистите себя ко крещенію и сохраните крещеніе, потому что одинаково трудно какъ пріобрѣсть благо котораго у насъ нѣтъ, такъ и сберечь пріобрѣтенное... Къ достиженію же этого, у тебя есть хорошія средства: бдѣнія, посты, возлежаніе на голой землѣ, молитвы, слезы, милосердіе къ бѣднымъ, милостыня. То же самое пусть будетъ у тебя и благодарностію за полученныя тобою блага и вмѣстѣ охранительнымъ средствомъ [2])“. Непрестанное памятованіе о высочайшихъ и безчисленныхъ благахъ, получаемыхъ нами въ таинствѣ св. крещенія, по наставленію св. Григорія, должно служить намъ сильнѣйшимъ побужденіемъ къ совершенію всевозможныхъ подвиговъ добродѣтели, какъ бы послѣдніе трудны и тяжелы для насъ ни были, такъ какъ, при всей своей важности, они никогда не могутъ сравнять-

---

[1]) Orat. XL, n. 23, c. 389.
[2]) Orat. XL, n. 31, c. 401 et 404.

ся по своему достоинству и значенію съ благами, даруемыми намъ въ св. крещеніи [1]). Тѣмъ болѣе убѣждаетъ св. Богословъ удаляться послѣ крещенія отъ грѣховъ, напоминая, что „купель даетъ отпущеніе грѣховъ только совершенныхъ нами, а не совершаемыхъ". Надобно стараться—говоритъ онъ—достигнуть того, чтобы очищеніе, полученное нами въ крещеніи, не было только внѣшнимъ, а проникало внутрь насъ, чтобы мы дѣйствительно были свѣтлы, а не прикрашены только снаружи, чтобы благодать св. крещенія служила не прикрытіемъ нашихъ грѣховъ, а освобожденіемъ отъ нихъ [2]). Въ особенности же при этомъ надобно опасаться чрезмѣрнаго упованія на благодать крещенія, чтобы чрезъ него не впасть намъ въ нравственное усыпленіе и полнѣйшую безпечность о своемъ спасеніи; напротивъ, мы должны всегда напрягать всѣ свои усилія къ сохраненію полученной въ крещеніи чистоты, „чтобы отпущеніе грѣховъ зависѣло отъ Бога, а соблюденіе чистоты и отъ насъ [3])". Какъ лучшее средство къ достиженію этого, св. отецъ предлагаетъ—всегда помнить притчу Спасителя, въ которой Онъ изображаетъ злаго духа скитающимся между людьми и ищущимъ себѣ пристанища. Изгнанный крещеніемъ, злой духъ—говоритъ Богословъ—скитается, ища покоя, и не находитъ. Онъ приступаетъ къ душамъ крещеннымъ, но вода крещенія и очищеніе грѣховъ прогоняютъ его. Онъ возвращается въ домъ, изъ котораго вышелъ, и снова дѣлаетъ попытки овладѣть имъ. Если онъ найдетъ, что мѣсто его занято Христомъ, то уходитъ безъ успѣха и продолжаетъ свое жалкое скитаніе. Если же найдетъ въ насъ мѣсто выметенное и украшенное, пустое, никѣмъ не занятое и готовое къ принятію всякаго,

---

[1]) Ibid., n. 31—32, c. 404.
[2]) Ibid, n. 32, c. 405.
[3]) Ibid., n. 34, c. 408: *ἵνα τὸ μὲν ἀφεθῆναί σοι παρὰ Θεοῦ, τὸ δὲ συντηρηθῆναι, καὶ παρὰ σοῦ γένηται.*

кто бы ни пришелъ первымъ, то поспѣшно входитъ, поселяется съ бо́льшими, нежели прежде, запасами, и тогда *будутъ послѣдняя горша первыхъ* (Матѳ. XII, 43—45) [1]).

Но что̀ должно быть съ тѣми, которые, омывшись отъ грѣховной нечистоты водою крещенія и вступивъ въ новую—святую жизнь, поддаются искушеніямъ діавола и снова впадаютъ въ грѣхи? На основаніи общаго воззрѣнія Григорія Богослова на таинство крещенія и его значеніе, можно ожидать съ его стороны весьма строгаго отношенія къ согрѣшающимъ послѣ крещенія. Таинство св. крещенія, — какъ учитъ св. Назіанзинъ,—очищая человѣка отъ содѣянныхъ имъ грѣховъ, возстановляя и обновляя падшій въ немъ образъ Божій, въ то же время служитъ завѣтомъ его съ Самимъ Богомъ о вступленіи въ жизнь новую, лучшую и всецѣло посвященную Богу. Слѣдовательно, согрѣшающій послѣ крещенія „становится нарушителемъ завѣта съ Богомъ и, кромѣ виновности въ содѣлываемыхъ имъ грѣхахъ, виновенъ еще во лжи [2])“. Спрашивается: лишается-ли онъ спасенія навсегда, или оно, подъ извѣстными условіями, возвращается ему? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Григорій Богословъ обнаруживаетъ сколько строгости, столько же и снисходительности къ падшимъ христіанамъ: съ одной стороны, онъ не хочетъ допускать гибельныхъ для нравственности послабленій ихъ грѣховнымъ поступкамъ, съ другой — далеко не раздѣляетъ того нравстеннаго ригоризма, какимъ проникнуты были отношенія къ падшимъ христіанамъ современныхъ ему еретиковъ—новаціанъ. Онъ признаетъ, что для согрѣшившихъ послѣ крещенія „нѣтъ другаго ни возрожденія, ни возсозданія, ни возстановленія въ прежнее состояніе“; но въ то же время допускаетъ, что грѣховныя раны, хотя не безъ труда, излечиваются глубокими воздыханіями и обильными

[1]) Ibid., n. 35, c. 409.
[2]) Ibid., n. 8, c. 368.

слезами покаянія. Онъ готовъ допустить, что этимъ средствомъ совершенно изглаживаются даже слѣды грѣховныхъ ранъ; но въ то же время признаетъ его труднѣйшимъ врачебнымъ средствомъ, притомъ не для всѣхъ доступнымъ, а потому совѣтуетъ лучше не имѣть нужды во второмъ—труднѣйшемъ очищеніи, а твердо стоять въ первомъ—легчайшемъ и одинаково открытомъ для всѣхъ безъ различія. Въ самомъ дѣлѣ,—говоритъ святитель,—„сколько нужно пролить слезъ, чтобы онѣ сравнялись съ источникомъ крещенія! Притомъ, кто поручится, что смерть ждетъ нашего исцѣленія и что предъ судилищемъ (Христовымъ) мы предстанемъ уже не должниками и для насъ не потребуется тамъ огненнаго испытанія (τῆς ἐκεῖσε δεομένους πυρώσεως)? Быть можетъ, ты, какъ добрый и человѣколюбивый садовникъ (γεωργός), будешь молить Господа пощадить еще и не посѣкать смоковницы (т. е. души), какъ безплодной (Лук. XIII, 6), а дозволить *осыпать ее гноемъ*—слезами, воздыханіями, молитвами, возлежаніями на голой землѣ, бдѣніями, изнуреніемъ тѣла и исправленіемъ посредствомъ исповѣди и самоуничиженія; но неизвѣстно, пощадитъ-ли ее Господь, какъ напрасно занимающую мѣсто, между тѣмъ какъ другой нуждается въ попеченіи и, вслѣдствіе долготерпѣнія къ ней, дѣлается худшимъ [1]“. Такимъ образомъ, св. Григорій Богословъ считаетъ возможнымъ спасеніе для человѣка, согрѣшившаго послѣ крещенія, только подъ условіемъ глубокаго внутренняго сокрушенія о грѣхахъ и внѣшняго церковнаго покаянія. Съ этой точки зрѣнія онъ не одобрялъ и горячо возставалъ противъ воззрѣній новаціанъ, не хотѣвшихъ принимать въ церковное общеніе падшихъ христіанъ ни подъ какими условіями. Въ глубокомъ сознаніи слабости человѣческой природы и удобопреклонности человѣка ко грѣху, св.

---

[1]) Ibid., n. 8—9, c. 368—369.

Григорій обращается съ сильнымъ упрекомъ къ еретикамъ, гордившимся своимъ мнимымъ благочестіемъ и чистотою и не имѣвшимъ никакой снисходительности къ падшимъ братьямъ по вѣрѣ. „Признаю", говоритъ онъ, „что человѣкъ— существо измѣнчивое и по природѣ непостоянное, а потому съ готовностію принимаю это послѣднее крещеніе (т. е. крещеніе покаянія)..., потому что знаю, что самъ *обложенъ немощію* (Евр. V, 2), и какою мѣрою буду мѣрить, такою возмѣрится и мнѣ. А ты что̀ говоришь? Что̀ за законъ даешь ты, новый фарисей, чистый только по имени, а не въ душѣ, и внушающій намъ правило Новата, а самъ будучи такимъ же немощнымъ, какъ и мы? Ты не допускаешь покаянія? Не хочешь знать никакихъ слезъ? Не плачешь слезно? Пусть не будетъ къ тебѣ такимъ и Судія! Ужели ты не тронутъ человѣколюбіемъ Іисуса, который *недуги наша пріятъ и понесе болѣзни* (Матѳ. VIII, 17), который пришелъ не къ праведникамъ, а къ грѣшникамъ, ихъ призвать къ покаянію, который хочетъ *милости а не жертвы* (Матѳ. IX, 13), прощаетъ грѣхи *до семьдесятъ кратъ седмерицею* (Матѳ. XVIII, 22)? Какъ блаженна была бы твоя высота, если бы она была, дѣйствительно, чистою, а не гордостію, предписывающею человѣку законы невыполнимые и заканчивающею исправленіе его отчаяніемъ! Ибо одинаково нехороши, какъ излишняя снисходительность—не исправляющая, такъ и безпощадное осужденіе: первое совершенно ослабляетъ узду, а послѣднее чрезмѣрнымъ напряженіемъ душитъ". Если бы строгость противниковъ къ согрѣшающимъ— продолжаетъ Богословъ—соединялась съ ихъ собственною чистотою, то въ такомъ случаѣ она была бы достойною одобренія. На самомъ же дѣлѣ, можно думать, они потому и доказываютъ неисцѣльность падшаго человѣка, что сами покрыты всѣ ранами. Между тѣмъ, немалочисленные примѣры библейскіе съ очевидностію доказываютъ возможность для

согрѣшившихъ снова получить спасеніе посредствомъ глубокаго и искренняго покаянія. Такъ, въ Давидѣ покаяніе сохранило даже пророческій даръ; апостолъ Петръ троекратнымъ исповѣданіемъ своей любви къ божественному Учителю загладилъ свое троекратное отъ Него отреченіе; коринѳскій беззаконникъ, послѣ раскаянія и достойнаго наказанія, былъ также снова принятъ въ Церковь, чтобы онъ, обремененный чрезмѣрнымъ наказаніемъ,—какъ говоритъ апостолъ,—„не сдѣлался жертвою великой скорби" (2 Кор. II, 7) [1]).

Если такое важное значеніе св. Григорій Богословъ приписывалъ таинству св. крещенія, и если столь строги были его требованія къ принявшимъ его, то понятно, что онъ не могъ равнодушно смотрѣть на недостатки и злоупотребленія, распространившіеся въ современномъ ему христіанскомъ обществѣ по отношенію къ этому таинству. Не смотря на то, что обычай крестить младенцевъ установился уже въ самыя первыя времена христіанства, въ IV вѣкѣ весьма нерѣдки были уклоненія отъ этого обычая. Очень многіе старались откладывать принятіе крещенія иногда до глубокой старости, а иногда даже до дня приближенія смерти, руководясь при этомъ или ложнымъ пониманіемъ благоговѣнія и почтенія къ великому таинству, или какими-либо пустыми соображеніями, имѣвшими въ своемъ основаніи наклонность къ безнравственной жизни. Но каковы бы ни были мотивы и побужденія къ отлагательству принятія св. крещенія, св. Григорій не одобрялъ этого, укоренившагося въ современномъ ему обществѣ, обычая и со всею ревностію возставалъ противъ всякихъ оправданій его. Считая крещеніе необходимымъ и вполнѣ благовременнымъ для всякаго возраста и состоянія, онъ находилъ отлагательство его сколько опаснымъ, въ виду возможности для всѣхъ внезапной

[1]) Orat. XXXIX, n. 18, c. 356—357.

смерти, столько же и неприличнымъ по тѣмъ соображеніямъ и основаніямъ, какія, обыкновенно, приводили въ то время въ свое оправданіе желавшіе отсрочить принятіе крещенія на извѣстное время, и горячо убѣждалъ всѣхъ прибѣгать къ таинству крещенія безъ всякаго замедленія.

Нѣтъ возраста, по словамъ Богослова, нѣтъ рода жизни и состоянія, для котораго крещеніе не было бы всего необходимѣе и полезнѣе. Оно необходимо для младенца, чтобы не дать времени усилиться въ немъ природному поврежденію. Оно помогаетъ юношѣ въ борьбѣ со страстями и предохраняетъ его отъ преждевременнаго увяданія, возможнаго при несовершенствѣ вѣры. Оно служитъ великимъ облегченіемъ и помощію для старца на закатѣ дней его жизни. Оно вполнѣ совмѣстимо съ брачнымъ состояніемъ, ограждая его отъ нечистоты. Печать крещенія для дѣвственниковъ—охранительница цѣломудрія, надежнѣйшая многочисленныхъ евнуховъ и привратниковъ; для рабовъ—честь, равняющая ихъ съ господами; унывающимъ—утѣшеніе; благодушествующимъ—руководство; убогимъ—некрадомое богатство; богатымъ—прекрасное распоряженіе имѣніемъ; живущимъ въ обществѣ—наилучшій спутникъ въ бѣгствѣ отъ соблазновъ міра [1]). Въ виду такой важности и необходимости крещенія для каждаго возраста и состоянія, по мнѣнію св. Григорія, ни въ какомъ случаѣ неизвинительно уклоняться отъ него или отлагать принятіе его хотя бы на короткое время. Прежде всего, какой опасности подвергаетъ себя тотъ, кто ежедневными отсрочками крещенія держитъ себя во власти діавола! Сколько несчастныхъ случаевъ внезапной смерти угрожаетъ ему! Онъ можетъ погибнуть на войнѣ, при землетрясеніи, въ морѣ, отъ звѣря; его можетъ погубить болѣзнь, кроха, остановившаяся въ горлѣ, излишнее употребленіе

[1]) Orat. XL, n. 17—19, c. 380. 381. 384.

питья, порывистый вѣтеръ, конь, злонамѣренно приготовленный ядъ, или лекарство, вмѣсто полезнаго оказавшееся вреднымъ, безчеловѣчный судья или палачъ и т. п. Между тѣмъ, говоритъ святитель, „когда оградишь себя печатію (крещенія), обезопасишь свою будущность лучшею и дѣйствительною помощію, запечатлѣвъ душу и тѣло мѵропомазаніемъ и Духомъ“, то и въ настоящей жизни можешь быть совершенно свободнымъ отъ всякаго страха, и послѣ смерти это знаменіе будетъ „прекраснымъ погребальнымъ покровомъ, свѣтлѣе всякой одежды, дороже золота, великолѣпнѣе гробницы, священнѣе безполезныхъ насыпей, приличнѣе цвѣтовъ (ἀπαργμάτων ὡρίων) и всего, что мертвецы (т. е. люди) приносятъ въ даръ мертвецамъ, превративъ обычай въ законъ [1])“. Что же касается тѣхъ соображеній, какія, обыкновенно, приводили въ свое оправданіе отлагавшіе крещеніе, то они, по словамъ св. Григорія, происходя или изъ ложнаго пониманія благоговѣнія и почтенія къ таинству, или, что еще хуже, изъ нечистыхъ побужденій продлить время удовольствій и порочной жизни, не только не могутъ служить основаніемъ для отсрочки крещенія, напротивъ, только унижаютъ людей, прибѣгающихъ къ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ заключаются эти соображенія и насколько они основательны? Св. Григорій приводитъ и подвергаетъ тщательному анализу въ отдѣльности каждое изъ соображеній, бывшихъ въ ходу въ его время у отлагавшихъ принятіе св. крещенія до того или другаго времени.

Прежде всего, нѣкоторые отлагали крещеніе до глубокой старости, основываясь на такомъ соображеніи: такъ какъ благодать крещенія омываетъ грѣхи, только совершенные прежде, и не касается грѣховъ, совершенныхъ послѣ принятія таинства, между тѣмъ человѣкъ, по своей слабости, не

---

[1]) Ibid., n. 15, c. 377.

можетъ быть свободнымъ отъ грѣховъ и, слѣдовательно, подвергается опасности лишиться полученной благодати и снова подпасть осужденію Божію, то, во избѣжаніе всего этого, лучше всего принять крещеніе тогда, когда совершены уже всѣ грѣхи и грѣшить болѣе уже не представляется возможнымъ, т. е. въ концѣ жизни, чтобы, такимъ образомъ, въ одинъ разъ получить прощеніе всѣхъ грѣховъ. Но такое соображеніе,—помимо уже того, что оно подвергаетъ человѣка опасности умереть внезапно безъ крещенія,—представлялось св. Григорію безнравственнымъ и недостойнымъ человѣка—христіанина. Люди, руководящіеся имъ, являются, по выраженію св. отца, „продавцами и покупателями Христа" (Χριστοκάπηλοι καὶ Χριστέμποροι); они какъ-бы торгуютъ благодатными дарами св. крещенія, стараясь пріобрѣсти за нихъ побольше, выжидаютъ того момента, когда они сдѣлаются худшими, чтобы прощено имъ было побольше. Но не такъ, по словамъ Богослова, поступаетъ истинный христіанинъ: онъ не отлагаетъ принятія дара крещенія, но спѣшитъ какъ можно скорѣе получить его, чтобы имѣть возможность не только удостоиться его, но и засвидѣтельствовать дѣлами добродѣтели искренность своего обращенія ко Христу и нравственную перемѣну, и чтобы, такимъ образомъ, не только избѣжать наказанія за грѣхи, но и получить награду. „Посему", учитъ св. Назіанзинъ, „будемъ креститься нынѣ, чтобы не подвергнуться принужденію завтра; не будемъ отдалять отъ себя благодѣяніе, какъ-бы обиду; не будемъ выжидать, когда сдѣлаемся худшими, чтобы прощено было намъ больше; не будемъ продавцами и покупателями Христа; не будемъ нагружать себя бо́льшимъ, чѣмъ можемъ нести, чтобы не потонуть вмѣстѣ съ кораблемъ и не потопить благодати и, въ надеждѣ получить побольше, не лишиться всего. Спѣши получить даръ (крещенія), пока еще ты въ разсудкѣ, пока здоровъ и тѣломъ и духомъ..., пока языкъ твой не запинается, не

остылъ и въ состояніи ясно произнести—не говорю чего-нибудь больше — слова таинства, пока можешь сдѣлаться вѣрнымъ такъ, чтобы другіе не догадывались только, а удостовѣрились въ этомъ и относились къ тебѣ не съ сожалѣніемъ, а съ похвалою; пока нѣтъ около тебя слезъ — признаковъ твоей близкой кончины... Пусть даръ принимается торжественно, а не съ плачемъ; пусть талантъ отдается въ употребленіе, а не зарывается въ землю; пусть будетъ какой-нибудь промежутокъ между полученіемъ благодати и смертію, чтобы не только изглажены были худыя письмена, но и написаны были на мѣстѣ ихъ лучшія, чтобы тебѣ получить не только благодать, но и вознагражденіе, не только избѣжать огня, но и быть наслѣдникомъ славы, пріобрѣтаемой посредствомъ дара, даннаго въ употребленіе; потому что избѣжать наказанія считаютъ великимъ дѣломъ только люди ограниченные, а люди высокаго духа стараются получить и награду [1])“.

Тотъ же самый мотивъ, только въ нѣсколько измѣненной формѣ, выставляли другіе, желая показать, что они отлагаютъ принятіе св. крещенія до конца жизни изъ особеннаго благоговѣнія и почтенія къ важности и святости таинства. Они, по ихъ словамъ, опасались, чтобы, принявъ крещеніе и взявъ на себя вмѣстѣ съ нимъ трудныя христіанскія обязанности, нарушеніемъ послѣднихъ не растлить въ себѣ или совсѣмъ не лишиться благодати, для возвращенія которой уже нѣтъ другаго таинства крещенія. Но это опасеніе—возражаетъ имъ св. Назіанзинъ—совершенно напрасно; это—„страхъ человѣка малоумнаго и разсужденіе человѣка съ разстроеннымъ умомъ“. Бояться лишиться благодати и, въ этомъ соображеніи, отлагать принятіе крещенія, по мнѣнію Богослова, то же, что бояться во время гоненія

---

[1]) Ibid., n. 11—12, c. 372—373.

подвергать себя опасности, чтобы не лишиться Самого Христа. „Какая неосторожная—если можно такъ выразиться—осторожность!“ Подобнаго рода опасеніе св. Григорій считаетъ не чѣмъ инымъ, какъ внушеніемъ діавола, который, будучи лукавымъ и злымъ, въ этомъ случаѣ притворно беретъ на себя роль добраго совѣтника съ тѣмъ, чтобы ему какимъ-нибудь способомъ овладѣть человѣкомъ. Не имѣя возможности явно убѣдить его пренебречь крещеніемъ, онъ внушаетъ ему ложную осторожность, чтобы посредствомъ страха и опасенія лишить его дара св. крещенія. „Но ты, человѣкъ Божій“,—убѣждаетъ святитель,—„проникай въ злонамѣреніе противника; у тебя борьба съ сильнымъ и изъ-за дѣла самаго важнаго; не слушай совѣтовъ врага; не пренебрегай тѣмъ, чтобы тебѣ называться и быть вѣрнымъ. Пока ты въ числѣ оглашенныхъ, до тѣхъ поръ стоишь только въ преддверіи благочестія. Но тебѣ нужно войти внутрь, пройти во дворъ, видѣть Святилище, проникнуть взоромъ во Святая святыхъ, соединиться съ Троицею. Велико то, изъ-за чего ты ведешь брань; велика нужна тебѣ и защита. Противопоставь щитъ вѣры: врагъ боится, когда вступаешь въ сраженіе съ оружіемъ. Потому-то онъ и желаетъ видѣть тебя безъ благодати, чтобы ему удобнѣе было побѣдить тебя безоружнаго и беззащитнаго [1])“.

Между современниками св. Назіанзина было не мало такихъ, которые отлагали крещеніе въ томъ соображеніи, чтобы поспѣшнымъ принятіемъ его не стѣснить своей свободы въ жизни, по возможности, продлить время наслажденія всевозможными удовольствіями, которыя послѣ крещенія, безъ сомнѣнія, должны быть ограничены. Нисколько не скрывая своего, во всякомъ случаѣ непохвальнаго, мотива къ отсрочкѣ крещенія, они даже находили для него основаніе въ

---

[1]) Ibid., n. 16, c. 377 et 380.

св. Писаніи. „Зачѣмъ“, говорили они, „преждевременно связывать себя крещеніемъ и поспѣшностію лишать себя пріятностей жизни, когда можно наслаждаться удовольствіями, а потомъ уже сподобиться и благодати? Вѣдь, начавшимъ ранѣе трудиться въ виноградникѣ не оказано никакого предпочтенія, но дана плата равная съ послѣдними (Матѳ. XX, 1—15)?“ Одобряя разсуждающихъ такимъ образомъ за откровенное признаніе въ тайнѣ ихъ отсрочки крещенія, св. Григорій Богословъ совсѣмъ не одобряетъ самаго ихъ разсужденія: оно и неосновательно, и безнравственно, и опасно. Прежде всего, въ указываемой ими притчѣ І. Христа рѣчь идетъ не о крещеніи, а о вѣрующихъ и вступающихъ въ Церковь въ разныя времена, потому что въ какой день и часъ кто увѣровалъ, съ того самаго и долженъ трудиться. Потомъ, пришедшіе въ виноградникъ прежде другихъ сдѣлали больше, если брать во вниманіе трудъ, но не больше, если смотрѣть на внутреннее расположеніе. Кромѣ того, тамъ были и другія причины къ уравненію первыхъ съ послѣдними. Но допустимъ,— говоритъ Богословъ,— что притча иносказательно изображаетъ и тайну крещенія. „Что же препятствуетъ тебѣ, пришедши прежде и перенесши зной, не завидовать послѣднимъ, чтобы имѣть преимущество и въ этомъ, т. е. человѣколюбіи, и получить плату, какъ долгъ, а не какъ даръ?“ Наконецъ,—продолжаетъ святитель,— надобно обратить вниманіе и на то, что награду получаютъ тѣ дѣлатели, которые вошли въ самый виноградникъ, а не ходили только около его. Между тѣмъ, кто медлитъ принять крещеніе, тому угрожаетъ опасность и совсѣмъ остаться внѣ виноградника. Если бы онъ зналъ, что, отсрочивая принятіе св. таинства въ видахъ сокращенія нравственныхъ подвиговъ, онъ все-таки непремѣнно сподобится участія въ немъ, то тогда было бы еще извинительно прибѣгать къ такимъ разсчетамъ и желать нѣчто „выторговывать у человѣколюбія Владыки“. „Если же“,

заключаетъ св. Григорій, „тебѣ угрожаетъ опасность изъ-за такого торга совсѣмъ не войти въ виноградникъ, и ты, выгадывая въ маломъ, можешь потерпѣть убытокъ въ главномъ, то согласись со мною и, оставивъ ложныя толкованія и возраженія, безъ разсчетовъ прими даръ (крещенія), чтобы тебѣ не пришлось умереть прежде исполненія надеждъ и на опытѣ узнать, что подобныя лжемудрованія ты изобрѣталъ самъ противъ себя [1])".

Опасность умереть безъ св. крещенія, такъ часто и настойчиво выставляемая св. Григоріемъ, безъ сомнѣнія, должна была служить для многихъ сильнѣйшимъ побужденіемъ къ ускоренію принятія этого таинства. Тѣмъ не менѣе были люди, которые находили возможнымъ оправдать себя и въ томъ случаѣ, если бы даже имъ пришлось умереть непросвѣщенными. „Богъ знаетъ наши помышленія", говорили они; „Ему открыто наше расположеніе; по своему милосердію Онъ и желаніе креститься принимаетъ за самое крещеніе". Но подобнаго рода заблужденіе, на взглядъ св. Григорія, представляетъ собою нѣчто загадочное и непонятное, „будто у Бога, по Его человѣколюбію, непросвѣщенный то же, чтò и просвѣщенный, или съ вступившимъ въ царствіе небесное одинаковъ и тотъ, кто желаетъ только получить его, хотя и не совершаетъ сообразныхъ съ нимъ дѣлъ [2])"!? По этой логикѣ, выходитъ, что намѣреніе совершить убійство то же, чтò самое убійство. Но съ этимъ, конечно, никто не согласится. Отсюда понятно, что и некрестившагося нельзя считать дѣйствительно крестившимся. „Если", заключаетъ Богословъ, „тебѣ достаточно вмѣсто самаго крещенія только одного желанія креститься, и ты присуждаешь себѣ славу за одно желаніе, то и вмѣсто славы удовольствуйся однимъ

---

[1]) Ibid., n. 20—21, c. 384. 385. 388.
[2]) Ibid., n. 22, c. 388.

желаніемъ послѣдней. Что за вредъ для тебя не удостоиться ея, когда у тебя есть желаніе [1])“?

Въ то время какъ нѣкоторые изъ современниковъ св. Григорія медлили принять крещеніе до глубокой старости или даже до конца жизни, другіе отлагали его только на короткое время, выжидая для этого того или другаго, по ихъ усмотрѣнію, удобнаго момента. Весьма важное значеніе въ этомъ случаѣ, обыкновенно, давали какимъ-либо внѣшнимъ условіямъ и обстоятельствамъ, чтобы къ внутреннему достоинству и важности таинства присоединить и внѣшнее величіе и торжественность. Но св. Назіанзинъ не одобрялъ и этого обычая, указывая на то, что, во-первыхъ, при всякой отсрочкѣ крещенія человѣкъ подвергается опасности совсѣмъ лишиться его, а во-вторыхъ, для таинства, столько важнаго по своему внутреннему величію и достоинству, соблюденіе какихъ-либо внѣшнихъ условій и наружная торжественность не имѣетъ никакого значенія. Въ частности, нѣкоторые желали креститься непремѣнно въ дни великихъ праздниковъ, въ особенности въ праздники Богоявленія, Пасхи и Пятидесятницы, говоря: „жду Свѣтовъ; болѣе уважаю Пасху; подожду Пятидесятницы: лучше со Христомъ просвѣтиться, со Христомъ востать въ день воскресенія, почтить сошествіе Духа“. Но на это св. Григорій замѣчаетъ имъ, что совершенно неожиданно можетъ придти день кончины и застать ихъ безъ благодати, и тогда они „среди богатства благости могутъ оказаться голодными“. И вообще, говоритъ онъ, „не хорошо пройти рынокъ, и потомъ искать покупокъ, пройти мимо манны, и потомъ пожелать пищи; нехорошо позднее раскаяніе, не хорошо сознавать свою потерю уже тогда, когда нѣтъ возможности отвратить ее, т. е. по переселеніи отсюда“. Поэтому, намъ отнюдь не нужно уклонять-

[1]) Ibid., n. 23, c. 389.

ся и медлить крещеніемъ; напротивъ, мы должны какъ можно скорѣе спѣшить къ купели крещенія, стараясь предвосхитить другъ у друга его благо“ [1]).—Другіе желали въ день крещенія непремѣнно видѣть у себя ближайшихъ родственниковъ и, въ ожиданіи ихъ, нерѣдко отсрочивали время принятія таинства. „Смотри“, говоритъ такимъ св. Григорій, „чтобы тѣмъ, съ которыми ты надѣялся раздѣлять веселье, не пришлось раздѣлять плача. Если они съ тобой, хорошо; а если нѣтъ, не жди“ [2]). Не мало, вѣроятно, проходило времени также въ различныхъ приготовленіяхъ къ самому крещенію, чтобы принять его при торжественной и праздничной обстановкѣ: старались, какъ видно изъ словъ Григорія Богослова, приготовить дары послѣ крещенія (*τὰ χαριστήρια... ἐπὶ τῷ βαπτίσματι*), свѣтлыя одежды для облаченія крещаемаго и все, что̀ требовалось для принятія крестителей. Но все это, по мнѣнію св. Григорія, такія мелочи, которыми никакъ не слѣдуетъ заниматься въ такихъ важныхъ дѣлахъ, какъ крещеніе: таинство важнѣе всякой внѣшности. „Лучше“, говоритъ онъ, „принеси самого себя въ даръ, облекись во Христа, напитай меня своею жизнію; такому гостепріимству радъ я, оно угодно и Богу—Подателю величайшихъ благъ“ [3]).—Далѣе, при крещеніи нерѣдко обращали вниманіе, по крайней мѣрѣ въ высшихъ сферахъ общества, и на личность крестителя: старались избирать себѣ въ крестителей духовныхъ лицъ, извѣстныхъ или внѣшнимъ — церковнымъ положеніемъ, или внутренними — нравственными достоинствами. „Меня долженъ крестить“, говорили, „епископъ, даже митрополитъ, или Іерусалимлянинъ (благодать не отъ мѣста, а отъ Духа), и онъ долженъ быть благороднаго происхожденія, потому

[1]) Ibid., n. 24, c. 392.
[2]) Ibid., n. 25, c. 393.
[3]) Ibidem.

что непріятно, если мое благородство будетъ унижено крестителемъ, или,—если и пресвитеръ, то безбрачный, человѣкъ воздержный и ангельской жизни, такъ какъ невыносимо, если я осквернюсь во время очищенія. Но судить о достоинствахъ духовныхъ лицъ и крестителей, по мнѣнію св. Назіанзина, дѣло не человѣческое: у нихъ есть другой Судія, испытующій и тайное; а совершить крещеніе можетъ всякій, лишь бы онъ получилъ на это власть и не былъ изъ числа осужденныхъ явно и отлученныхъ отъ Церкви. Поэтому, нѣтъ никакого основанія разбирать достоинства и по нимъ дѣлать выборъ крестителя: кто бы ни совершилъ крещеніе изъ имѣющихъ на то право, сила таинства будетъ совершенно равна, и къ совершенству можетъ вести крещаемаго всякій, кто самъ наставленъ въ истинной вѣрѣ. „Представь", говоритъ Богословъ, „два перстня, золотой и желѣзный, на которыхъ вырѣзанъ одинъ и тотъ же царскій образъ, и обоими ими сдѣланы печати на воску. Чѣмъ одна печать будетъ отлична отъ другой? Ничѣмъ. Если ты хочешь быть мудрѣйшимъ, узнавай вещество на воску. Скажи же: который оттискъ желѣзнаго и который—золотаго перстня? И почему онъ одинаковъ? такъ какъ, при различіи вещества, начертаніе одинаково. Точно также и крестителемъ у тебя можетъ быть всякій" [1]).—Наконецъ, разборчивость при крещеніи доходила даже до того, что нѣкоторые не хотѣли креститься вмѣстѣ съ другими: богатый считалъ для себя униженіемъ креститься вмѣстѣ съ бѣднымъ, знатный—съ незнатнымъ, господинъ—съ рабомъ и т. д. Такимъ лицамъ святитель напоминаетъ, что, какъ бы великимъ въ этомъ случаѣ имъ ни казалось ихъ униженіе, оно далеко не можетъ сравняться съ тѣмъ униженіемъ и смиреніемъ, какому подвергъ Себя Христосъ, принявшій ради насъ даже

---

[1]) Ibid., n. 26, c. 396.

зракъ раба, и что со дня обновленія всѣ прежнія отличія и преимущества предъ другими должны быть забыты, такъ какъ въ крещеніи всѣ одинаково облекаются во Христа [1]).

Такимъ образомъ, ни одинъ изъ выставленныхъ мотивовъ, по мнѣнію св. Григорія, не можетъ быть признанъ хотя сколько-нибудь серьезнымъ основаніемъ для отсрочки св. крещенія. Пусть также, добавляетъ Богословъ, „не устрашаютъ тебя ни дальность пути, ни широта моря, ни огонь, ни другое какое-либо, малое или большое, препятствіе въ твоемъ стремленіи сподобиться благодати. И какъ неразумно отлагать даръ, когда ты можешь получить его безъ всякаго труда и безъ всякихъ издержекъ!.. Надобно только пожелать блага,—и оно подастся. Даже самое желаніе его имѣетъ высокую цѣну. Господь жаждетъ, чтобы Его жаждали, и напаяетъ жаждущихъ; Онъ считаетъ за благодѣяніе, когда просятъ у Него благодѣянія, доступенъ, весьма щедръ и даже съ бо̀льшею готовностію подаетъ, нежели другіе принимаютъ“ [2]).

Всѣ эти убѣжденія св. Назіанзина, безъ сомнѣнія, сильны, и справедливость ихъ для современниковъ его была, конечно, очевидна и выше всякаго сомнѣнія. Но если искавшіе св. крещенія, по мнѣнію св. Григорія, не должны были ни подъ какими условіями отлагать его, то что̀ сказать о младенцахъ, которые не сознаютъ еще ни вреда, ни благодати? Крестить ли ихъ? „Непремѣнно“, отвѣчаетъ св. отецъ, „если угрожаетъ опасность (смерти); потому что лучше безсознательно освятиться, нежели умереть незапечатлѣннымъ и несовершеннымъ“. Въ доказательство своего мнѣнія св. Григорій указываетъ на ветхозавѣтное обрѣзаніе, которое совершалось надъ осмидневными младенцами, слѣ-

---

[1]) Ibid., n. 27, c. 396—397.
[2]) Ibid., c. 397.

довательно, еще не получившими употребленія разума, потомъ—на помазаніе пороговъ кровію пасхальнаго агнца, сохранившее даже чрезъ неодушевленныя вещи первенцевъ еврейскихъ отъ смерти. Что же касается дѣтей, которымъ не предстоитъ смертной опасности, то относительно ихъ св. Богословъ высказываетъ такое мнѣніе (γνώμην). Ихъ нужно освящать таинствомъ крещенія, дождавшись трехлѣтія, или нѣсколько раньше, или позже,—когда, именно, они будутъ въ состояніи уже нѣсколько понимать или произносить слова таинства (ἀκοῦσαί τι μυστικὸν, καὶ ἀποκρίνεσθαι), если не понимая вполнѣ, то, по крайней мѣрѣ, напечатлѣвая ихъ въ умѣ. „Правда",—объясняетъ св. Григорій, — „дѣти начинаютъ подлежать отвѣтственности за жизнь съ того момента, когда созрѣетъ ихъ разумъ и они начнутъ понимать таинство (такъ какъ, по причинѣ малолѣтства, за грѣхи невѣдѣнія съ нихъ не взыскивается), тѣмъ не менѣе, въ виду внезапныхъ и ничѣмъ неотвратимыхъ опасностей, случающихся съ ними, безъ сомнѣнія, лучше имъ оградиться крещеніемъ" [1]). Какъ же Христосъ,—возражали ему,—будучи даже Богомъ, крестился тридцати лѣтъ? „Сказавъ, что Онъ—Богъ", отвѣчаетъ Богословъ, „ты уже рѣшилъ вопросъ. Будучи источникомъ чистоты (αὐτοκάθαρσις), Онъ даже не имѣлъ нужды въ очищеніи; очищается же для тебя, точно такъ же, какъ, будучи Самъ безплотнымъ, для тебя носитъ и плоть. Ему не было никакой опасности откладывать крещеніе, потому что въ Его собственной власти было какъ рожденіе, такъ и страданіе. А для тебя не безопасно умереть, когда ты, родившись для одного тлѣнія, не облечешься въ нетлѣніе". Кромѣ того, Спасителю необходимо было креститься въ такое именно время, по мнѣнію св. Григорія, въ силу особеннаго Его положе-

---

[1]) Ibid., n. 28, c. 400.

нія сравнительно съ нашимъ. На томъ же самомъ основаніи въ нѣкоторыхъ и другихъ отношеніяхъ наши дѣйствія расходятся съ дѣйствіями Спасителя въ отношеніи ко времени. Напримѣръ, Христосъ постился предъ искушеніемъ, а мы постимся предъ Пасхою; значеніе постовъ одинаково, но относительно времени между ними большое различіе. Христосъ таинственно преподалъ ученикамъ Пасху (т. е. таинство св. евхаристіи) въ горницѣ, по вечери и за день до страданій своихъ, а мы совершаемъ ее въ молитвенныхъ домахъ, до вечери и по воскресеніи Его. Онъ воскресъ въ третій день по смерти; а мы воскреснемъ спустя долгое время. Вообще, хотя дѣйствія Христовы должны служить нѣкоторымъ идеаломъ для нашей жизни и дѣятельности, но полнаго сближенія и безусловнаго сходства между ними быть не можетъ. Послѣ этого, нѣтъ ничего удивительнаго, если наше крещеніе отличается отъ крещенія Христова во времени, если мы, изъ ревности къ своему спасенію, принимаемъ его не въ совершенномъ, а въ дѣтскомъ возрастѣ [1]).

Но какова участь тѣхъ, которые умираютъ, почему-либо не успѣвъ освятиться крещеніемъ? Этотъ вопросъ представлялся неизбѣжнымъ и, безъ сомнѣнія, возбуждалъ живой интересъ въ то время, когда, съ одной стороны, были такъ часты отсрочки крещенія, а съ другой—постоянно указывалось на опасность послѣднихъ въ виду возможности для каждаго человѣка внезапной смерти. Уже изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ св. Назіанзинъ настаиваетъ на неотложности крещенія, въ виду опасности умереть непросвѣщеннымъ, можно заключать, что онъ признавалъ положеніе умершихъ безъ св. крещенія, вообще, несчастнымъ и мучительнымъ. Но, говоря частнѣе, онъ старался показать и то, что участь такихъ

---

[1]) Ibid., n. 29—30, c. 400—401.

людей далеко не одинакова, напротивъ, есть различныя степени наказанія и мученія, смотря по тому, кто по какой причинѣ не удостоился св. крещенія. „Между тѣми, которые не принимаютъ крещенія“, говоритъ св. Григорій, „одни, по своему неразумію и жестокости, вполнѣ подобны скотамъ (κτηνώδεις) или звѣрямъ (θηριώδεις). Будучи злыми въ другихъ отношеніяхъ, они въ то же время, мнѣ кажется, не очень уважаютъ и даръ крещенія, но если получили его, довольны, а если не получили, не обращаютъ на него никакого вниманія. Другіе хотя относятся къ нему съ почтеніемъ, но медлятъ принять его, или по нерадѣнію, или по склонности къ удовольствіямъ. Иные даже не имѣютъ возможности получить дара крещенія, или по малолѣтству, или по какому-либо, не зависящему отъ нихъ, стеченію обстоятельствъ, въ силу котораго они, при всемъ своемъ желаніи, лишаются благодати“. Первые, безъ сомнѣнія, хуже вторыхъ, а вторые — послѣднихъ, лишающихся благодатнаго дара крещенія по невѣдѣнію, или по-неволѣ, потому что „совершенное по-неволѣ—грѣхъ невольный“. „И по моему мнѣнію“, говоритъ Богословъ, „первые понесутъ наказаніе какъ за прочіе грѣхи, такъ и за непочтительность къ крещенію; другіе хотя и понесутъ наказаніе, но меньшее, потому что не получили крещенія не столько по жестокосердію, сколько по невѣдѣнію; а послѣдніе не будутъ у праведнаго Судіи ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя они и не запечатлѣны, но въ то же время и непричастны злу, и больше сами потерпѣли, нежели причинили вреда; такъ какъ не всякій, недостойный наказанія, достоинъ уже и чести, точно такъ же, какъ и не всякій, недостойный чести, достоинъ уже наказанія“ [1]). Такимъ образомъ, всѣ, умершіе безъ св. крещенія, по мнѣнію св. Гри-

---

[1]) Ibid., n. 23, c. 389.

горія, должны подвергнуться наказанію, хотя не въ одинаковой мѣрѣ, но смотря по личному отношенію каждаго къ таинству. Только младенцы, лично невинные, будутъ свободны отъ наказанія, хотя, съ другой стороны, они не удостоятся и блаженства. Впрочемъ, въ послѣднемъ отношеніи едва-ли можно видѣть положительный образъ мыслей Григорія Богослова. „Имѣя въ виду“,—какъ говоритъ одинъ, выше поцитованный нами, изслѣдователь ученія св. Григорія,—„имѣя въ виду то, что̀ св. Григорій говоритъ объ умѣ и его усиленномъ стремленіи къ высочайшему Свѣту, при всемъ его омраченіи и при всей связи съ тѣломъ,—этимъ покровомъ, сдѣлавшимся еще непроницаемѣе по грѣхопаденіи прародителей,—мы можемъ со всею вѣроятностію полагать, что св. отецъ допускалъ блаженство въ будущей жизни и младенцевъ, лично невинныхъ, которые тамъ, безъ сомнѣнія, только сначала находясь въ нерѣшительномъ состояніи и не заслуживая ни награды, ни наказанія, естественно, должны потомъ восходить отъ созерцанія къ созерцанію и отъ блаженства къ блаженству, и тѣмъ легче, что тамъ ихъ умы не будутъ омрачаться грубымъ покровомъ тѣла. Эта мысль была бы неумѣстна въ ученіи св. отца въ томъ только случаѣ, если бы онъ допускалъ рѣшительное состояніе некрещенныхъ младенцевъ—несчастное“ [1]). Но вообще въ данномъ вопросѣ св. Григорій Богословъ ограничился только краткимъ замѣчаніемъ и не входилъ въ такія подробныя и рѣшительныя сужденія, какія мы находимъ, напр., у его друга, св. Григорія Нисскаго.

Другое таинство, о которомъ нерѣдко Григорій Богословъ говоритъ въ своихъ твореніяхъ, есть таинство св. евхаристіи. Правда, спеціальнаго и столь подробнаго рас-

---

[1]) *П. Шалфеевъ.* «Св. Григорій Богословъ, какъ учитель вѣры», статья въ «Христіанскомъ чтеніи» за 1861 г. кн., 1, стр. 310.

крытія его, какое мы видѣли въ отношеніи къ таинству крещенія, у него нѣтъ; тѣмъ не менѣе на основаніи нѣкоторыхъ отдѣльныхъ мѣстъ и выраженій можно прослѣдить его образъ мыслей въ данномъ отношеніи. Проникнутый величайшимъ уваженіемъ ко всѣмъ предметамъ божественнымъ вообще, св. Григорій говоритъ о таинствѣ евхаристіи съ особеннымъ благоговѣніемъ. Какими высокими качествами, по его мнѣнію, долженъ отличаться совершитель этого святѣйшаго таинства! Онъ долженъ носить въ себѣ сердце святое, всецѣло посвященное Богу, и отличаться совершеннѣйшею чистотою внутреннею и внѣшнею. Вотъ почему самъ святитель, при всей твердости своей вѣры и святости жизни, страшился принять на себя священный санъ, налагавшій на него, вмѣстѣ съ другими обязанностями, и обязанность приношенія безкровной Жертвы, потому что,— какъ онъ самъ говоритъ, оправдывая свое удаленіе въ Понтъ по принятіи пресвитерскаго сана,—сознавалъ, что не обладаетъ всѣми этими качествами въ полнотѣ. „Зная, что никто недостоинъ великаго Бога, Архіерея и Жертвы“, говоритъ онъ, „если не представилъ прежде самого себя Богу въ жертву живую и святую, не показалъ на дѣлѣ разумнаго и богоугоднаго служенія, не принесъ Богу жертвы хвалы и сокрушеннаго сердца, чего только и требуетъ отъ насъ Тотъ, кто даровалъ намъ все,—зная все это, какъ я могъ рѣшиться на то, чтобы приносить Ему жертву внѣшнюю, которая служитъ образомъ (ἀντίτυπον) великихъ тайнъ“ [1])? Такое глубокое благоговѣніе Григорія къ св. евхаристіи проистекало, безъ сомнѣнія, изъ его воззрѣнія на сущность этого таинства. Онъ смотрѣлъ на него, какъ на такое священнодѣйствіе, въ которомъ хлѣбъ и вино, по освященіи ихъ, сохраняя свой видъ, существенно прелагаются въ истинное тѣло и кровь Самого І. Христа и таки-

[1]) Orat. II, n. 95, c. 497.

ми дѣйствительно преподаются вѣрующимъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательно у него одно мѣсто въ „Словѣ на св. Пасху“, гдѣ онъ, говоря о жезлахъ, которые были въ рукахъ израильтянъ при вкушеніи пасхальнаго агнца, учитъ: „законъ предписываетъ тебѣ взять жезлъ для опоры, чтобы ты, слыша о крови, страданіи и смерти Бога, не преткнулся мыслію, и, въ намѣреніи стать защитникомъ Божіимъ, не впалъ въ безбожіе. Напротивъ, если желаешь жизни, смѣло и безъ всякаго сомнѣнія вкушай тѣло и пей кровь“ [1]). Но если это мѣсто, по своей риторической формѣ, представляется нѣкоторымъ далеко не такъ яснымъ, чтобы можно было прямо сказать, что̀ именно ораторъ разумѣетъ подъ вкушеніемъ плоти и крови, и на основаніи его составлять понятіе о догматическихъ воззрѣніяхъ св. Григорія на таинство евхаристіи [2]), то другія выраженія Богослова не оставляютъ мѣста уже никакому сомнѣнію въ только-что упомянутомъ нами воззрѣніи его на сущность этого таинства. Въ письмѣ къ своему другу, епископу Амфилохію, св. Назіанзинъ пишетъ: „едва только я освободился отъ тяжестей, какими обременяла меня болѣзнь, какъ прибѣгаю къ тебѣ, подателю исцѣленія; потому что языкъ священнослужителя, обращенный къ Господу, исцѣляетъ больныхъ. Итакъ, соверши высочайшее священнодѣйствіе и разрѣши тяжкіе мои грѣхи, прикасаясь къ Жертвѣ воскресенія... Не полѣнись, благочестивѣйшій, помолиться и ходатайствовать за меня, когда словомъ привлекаешь Слово, когда безкровнымъ сѣченіемъ разсѣкаешь тѣло и кровь Господа, употребляя вмѣсто меча голосъ“ [3]). Очевидно, въ

[1]) Orat. XLV, n. 19, c. 649.

[2]) Такъ именно смотритъ на это мѣсто *Ульманъ*. Greg. v. Naz. d. Theologe. S. 487.

[3]) Epist. CLXXI, Amphilochio, col. 280—281 (t. XXXVII): . . . *ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς. Δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.*

основаніи словъ св. Григорія: „когда словомъ привлекаешь Слово“—лежитъ та мысль, что, по произнесеніи священнослужителемъ совершительныхъ словъ таинства евхаристіи, само Слово Божіе—І. Христосъ дѣйствительно присутствуетъ въ освященныхъ веществахъ таинства всѣмъ своимъ существомъ, т. е. хлѣбъ и вино дѣйствительно претворяются или пресуществляются въ истинное тѣло и кровь Христа—Спасителя;—мысль, которую мы встрѣчаемъ и у другихъ отцевъ и учителей Церкви того времени.

Но на ряду съ приведенными мѣстами, въ которыхъ Богословъ такъ прямо и рѣшительно выражаетъ церковный догматъ о таинствѣ св. евхаристіи, нельзя не обратить вниманія и на такія выраженія, которыя, повидимому, стоятъ въ противорѣчіи съ его основнымъ воззрѣніемъ и даютъ нѣкоторое основаніе предполагать, что предлагаемыя въ таинствѣ евхаристіи вещества онъ представлялъ не самымъ тѣломъ и кровію Спасителя, а только „знаками“ или „образами“ ихъ или еще—„знаками великой тайны нашего спасенія“. Есть мѣста, въ которыхъ св. Григорій называетъ преподаваемыя въ таинствѣ евхаристіи вещества „*τύποι* или *ἀντίτυπα* [1]) *τοῦ σώματος ἢ τοῦ αἵματος* [2]), *τύποι* или *ἀντίτυπα τῶν μεγάλων μυστηρίων* [3]) или *τῆς σωτηρίας*“ [4]). Но понимать эти выраженія въ буквальномъ смыслѣ и относить ихъ прямо къ тѣлу и крови І. Христа, преподаваемымъ въ таинствѣ св. причащенія,—какъ это дѣлаютъ нѣкоторые протестантскіе богословы [5]), — очевидно,

---

[1]) Выраженія: «*τύποι*» и «*ἀντίτυπα*» не только у Григорія Богослова, но и у другихъ отцевъ Церкви употребляются въ одномъ и томъ же значеніи «образа». *I. Suiceri* «Thesaurus ecclesiasticus», pag. 383 sqq. Amsterdam. 1682.

[2]) Orat. VIII, n. 18, c. 809.

[3]) Orat. II, n. 95, c. 497.

[4]) Orat. XVII, n. 12, c. 980.

[5]) Наприм., Ульманъ. Op. cit., S. 484—485.

нельзя. При такомъ пониманіи, необходимо допустить явное противорѣчіе въ пониманіи св. Григоріемъ сущности таинства евхаристіи; а это въ твореніяхъ столь строгаго и положительнаго богослова, каковъ св. Григорій, совершенно не мыслимо. Дѣло объясняется весьма легко и естественно, если принять во вниманіе то соображеніе, что св. Григорій употребилъ выраженія: „τύποι“ и „ἀντίτυπα“ только въ томъ смыслѣ, что тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ евхаристіи преподаются *подъ видомъ* или *образомъ* хлѣба и вина. Это соображеніе тѣмъ болѣе справедливо, что въ такомъ смыслѣ выраженія: „τύποι“ и „ἀντίτυπα“ встрѣчаются не у одного Григорія Богослова, но и у многихъ другихъ отцевъ Церкви, жившихъ около того времени [1]). Наконецъ, если даже допустить, что „τύποι“ и „ἀντίτυπα“ употреблены Богословомъ въ собственномъ ихъ значеніи, то и въ этомъ случаѣ легко устранить кажущееся противорѣчіе во взглядѣ его на предлагаемыя въ евхаристіи вещества. По изъясненію св. Іоанна Дамаскина и нѣкоторыхъ другихъ учителей Церкви, греческіе отцы, особенно св. Василій Великій и Григорій Богословъ, называя хлѣбъ и вино „τύποι“ или „ἀντίτυπα“, т. е. образами тѣла и крови Христовой, разумѣли вещества таинства не послѣ освященія (οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι), а до освященія (ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι)

---

[1]) Такъ, св. Кириллъ Іерусалимскій говоритъ: «вкушающимъ повелѣвается вкушать не хлѣбъ и вино, а образы (ἀντίτυπα) тѣла и крови Христовой». Но онъ же говоритъ: видимый хлѣбъ не есть хлѣбъ, хотя и ощущается вкусомъ, а—тѣло Христово, и видимое вино не есть вино, хотя на вкусъ оно именно таково, а—кровь Христова. Въ образѣ (ἐν τύπῳ) хлѣба преподается тѣло, и въ образѣ вина преподается тебѣ кровь» (*S. Cyrill. Hierosol.* Catech. 27). То же самое мы находимъ у *Климента Александрійскаго* (Constitut. lib. V, cap. 14), *Макарія Великаго* (Homil. 27) и другихъ отцевъ и учителей Церкви.

ихъ [1]). Не трудно также понять и объяснить смыслъ и другихъ вышеупомянутыхъ выраженій св. Григорія относительно веществъ таинства св. причащенія. Называя ихъ „τύποι“ или „ἀντίτυπα τῶν μεγάλων μυστηρίων или τῆς σωτηρίας“, онъ, безъ сомнѣнія, соединялъ съ этимъ ту мысль, что вѣрующіе, вкушая подъ видомъ хлѣба и вина истинное тѣло и кровь Христа—Спасителя, должны при этомъ представлять величайшую тайну спасенія рода человѣческаго, открывшуюся особенно въ страданіяхъ и смерти І. Христа, принесшаго Себя въ жертву, образомъ которой и служитъ таинство св. евхаристіи. Вообще, нѣтъ ни малѣйшаго основанія для предположенія, что Григорій Богословъ разумѣлъ въ этомъ таинствѣ что-либо иное, кромѣ таинства тѣла и крови Господней. Иначе было бы непонятно то глубокое благоговѣніе, съ какимъ, какъ мы видѣли, онъ относился къ этому таинству и съ которымъ онъ соединялъ живую вѣру въ спасительную силу его не только для души, но и для тѣла [2]).

---

[1]) *S. Johan. Damascen.* Fid. orthodox., lib. IV, c. 14, p. 319. То же самое говоритъ и Маркъ, архіепископъ ефесскій, in «Liturgiis», pag. 141.

[2]) Въ послѣднемъ отношеніи достопримѣчателенъ у него слѣдующій разсказъ. Однажды сестра его, Горгонія, впала въ тяжкую болѣзнь. Болѣзнь была странная и необыкновенная. Всѣ старанія и усилія врачей были напрасны. И вотъ, когда все искусство врачей, всѣ слезы родителей и всѣ общественныя молитвы оставались безполезными, Горгонія рѣшилась прибѣгнуть къ помощи Врача небеснаго. Воспользовавшись темнотою ночи, она спѣшитъ въ Церковь, съ глубокою вѣрою прикладываетъ голову свою къ жертвеннику съ такимъ же воплемъ и столько же обильными слезами, какъ нѣкогда женщина, омывшая ноги Христовы, и рѣшается не отходить, пока не получитъ исцѣленія; потомъ, «помазавши все тѣло лекарствомъ собственнаго изобрѣтенія и что̀ могла рука собрать отъ образовъ (ἀντιτύπων) честнаго тѣла и крови смѣшавши съ своими слезами,—какое чудо!—немедленно отходитъ, почувствовавъ себя здоровою и получивъ облегченіе въ тѣлѣ, сердцѣ и умѣ». Orat. VIII, n. 17—18, c. 809 sqq.

Если съ такимъ уваженіемъ и благоговѣніемъ св. Григорій Богословъ относился къ двумъ важнѣйшимъ христіанскимъ таинствамъ, крещенію и евхаристіи, безъ которыхъ, по его мнѣнію, спасеніе для человѣка невозможно, то понятно, какъ высоко онъ долженъ былъ смотрѣть на то таинство, въ которомъ сообщаются благодатныя силы къ совершенію какъ этихъ двухъ, такъ и всѣхъ прочихъ таинствъ, т. е. на священство и обязанности, соединенныя съ нимъ. Лица, облеченныя священствомъ, по его словамъ, „должны стоять вмѣстѣ съ ангелами, прославлять (Бога) съ архангелами, возносить жертвы на небесный жертвенникъ, священнодѣйствовать со Христомъ, возсоздавать созданіе, возстановлять образъ Божій, готовить къ міру небесному, даже болѣе—быть богами и другихъ дѣлать тѣмъ же“ [1]); они должны пещись о ввѣренныхъ имъ душахъ и быть посредниками между Богомъ и людьми [2]). Сообразно съ такимъ высокимъ значеніемъ священства, всякій, принимающій его, по мнѣнію св. Григорія, долженъ предварительно къ тому приготовиться: прежде чѣмъ приносить высочайшую Жертву, онъ долженъ „самъ себя представить Богу въ жертву живую и святую“ [3]), освятивъ себя дѣлами святыми и содѣлавшись храмомъ живаго Бога и живымъ жилищемъ Христовымъ [4]); прежде чѣмъ принять на себя обязанность руководить и управлять паствою, долженъ самъ сдѣлаться хорошимъ пасомымъ [5]); чтобы очищать другихъ, долженъ прежде очистить самого себя; чтобы учить другихъ, прежде самъ долженъ сдѣлаться мудрымъ; чтобы просвѣщать другихъ, долженъ самъ быть свѣтомъ и, прежде чѣмъ приво-

---

[1]) Orat. II, apologetica, n. 73, c. 481.
[2]) Ibid., n. 91, c. 493.
[3]) Ibid., n. 95, c. 497.
[4]) Ibid., n. 97, c. 500.
[5]) Ibid., n. 78, c. 485.

дить другихъ къ Богу, долженъ самъ приблизиться къ Нему [1]). До какой степени, вообще, было важно священство въ глазахъ св. Назіанзина и какъ строги были требованія его по отношенію къ лицамъ, принимающимъ на себя священный санъ,—это всего лучше можно видѣть изъ его „слова“, сказаннаго имъ по возвращеніи изъ Понта, куда онъ удалился немедленно по посвященіи его родителемъ въ санъ пресвитера [2]). Оправдывая свое тайное удаленіе въ уединеніе и уклоненіе отъ возложенныхъ на него пресвитерскихъ обязанностей, св. Григорій, между прочимъ, пользуется случаемъ, чтобы показать важность священства и представить всю трудность пастырскаго служенія. Здѣсь мы видимъ, что даже тотъ, кто былъ посвященъ Богу отъ чрева матери своей, кто все время готовилъ себя на служеніе Богу, чей умъ, обогащенный мудростію и глубокими познаніями, способенъ былъ къ просвѣщенію другихъ, чье сердце, чуждое всего земнаго и обращенное къ небесному, могло служить примѣромъ святости и нравственнаго совершенства,—и тотъ считалъ себя недостаточно приготовленнымъ къ высокому пастырскому званію въ то время, когда родительскою рукою низведена была на него благодать священства: много, очень много, по его собственному сознанію, недоставало еще ему для того, чтобы ему „стать во главѣ полноты Христовой“ [3]).

Въ отношеніи къ остальнымъ таинствамъ св. Григорій Богословъ ограничился только самыми общими и краткими замѣчаніями, безъ сомнѣнія, потому, что,—какъ мы уже замѣтили выше,—не имѣлъ особеннаго повода къ спеціальному и болѣе или менѣе обстоятельному раскрытію ихъ. Оставляя ихъ, поэтому, безъ особеннаго ущерба для полноты догматическихъ воззрѣній св. отца, мы остановимся толь-

---

1) Ibid., n. 71, c. 480.
2) Orat. II, apologetica.
3) Orat. II, n. 95—101, c. 497—501.

ко на замѣчаніяхъ его касательно таинства брака, представляющихъ, безъ сомнѣнія, не мало интереса и важности въ богословскомъ отношеніи. Бракъ, какъ установленный Самимъ Богомъ (Матѳ. XIX, 4), по ученію св. Назіанзина, происхожденія божественнаго [1]). По своему духовному значенію, онъ, какъ учитъ св. апостолъ (Ефес. V, 32), служитъ образомъ высочайшаго союза Христа съ Церковію. Посему, жена въ лицѣ мужа почитаетъ Самого Христа, а мужъ въ лицѣ жены любитъ Христову Церковь [2]). Но слова апостола о тайнѣ супружества, по мнѣнію св. Григорія, заключаютъ въ себѣ еще и другой смыслъ: въ нихъ заключается заповѣдь о единоженствѣ. Если бракъ—образъ духовнаго союза Христа съ Церковію, то въ немъ долженъ быть одинъ мужъ и одна жена, потому что, „если бы было два Христа, то должны быть два мужа, двѣ жены, но такъ какъ Христосъ одинъ, одна глава Церкви, то и плоть должна быть одна, и другой никакой не должно быть“ [3]). Если же—продолжаетъ Богословъ—слово Божіе удерживаетъ отъ втораго брака, то что нужно сказать о третьемъ? „Первый бракъ—законъ, второй—снисхожденіе, третій—беззаконіе, а кто выступаетъ и за предѣлъ послѣдняго, тотъ подобенъ свиньѣ и немного находитъ примѣровъ такого срама“ [4]). Но и первый бракъ, по мнѣнію св. отца, не всегда можетъ быть хорошимъ и заслуживать одобренія. Онъ хорошъ и похваленъ, когда бываетъ бракомъ и супружескимъ союзомъ въ собственномъ смыслѣ и соединяется съ желаніемъ оставить послѣ себя дѣтей, „потому что увеличиваетъ число благоугождающихъ Богу“. А когда онъ вытекаетъ изъ одного стремленія къ удовлетворенію плотской похоти, разжи-

---

[1]) Orat. XXXVII, n. 5, c. 288 (t. XXXVI).
[2]) Ibid., n. 7, c. 292.
[3]) Ibid., n. 8, c. 292.
[4]) Ibidem.

гаетъ грубую и ненасытную плоть и становится какъ—бы путемъ къ пороку, тогда *лучше есть не женитися* [1]). Вообще, въ своихъ воззрѣніяхъ на бракъ св. Григорій отдаетъ вполнѣ справедливую дань этому священному учрежденію. Онъ учитъ, что бракъ,—разумѣется въ его идеальномъ значеніи,—доброе дѣло [2]), и человѣкъ, вступая въ супружескій союзъ, нисколько не теряетъ своей чистоты и невинности [3]), потому что, по словамъ Апостола, *честна женитва и ложе нескверно*, (Евр. XIII, 4) [4]), и Самъ Господь своимъ присутствіемъ на бракѣ въ Канѣ освятилъ его и оказалъ особенную честь супружеству [5]). Но, какъ ни честенъ и священенъ бракъ, для великаго подвижника и дѣвственника онъ, естественно, долженъ былъ стоять ниже дѣвства. И св. Назіанзинъ прямо отдаетъ преимущество послѣднему предъ первымъ. „Бракъ"—говоритъ онъ—„доброе дѣло; но я не могу сказать, чтобы онъ былъ выше дѣвства, потому что послѣднее не считалось бы чѣмъ-то высокимъ, если бы оно не было лучшимъ изъ лучшаго" [6]). Въ этомъ, конечно, убѣждало его и слово Божіе (Матѳ. XIX, 11. 12; 1 Кор. VII, 8. 9. 32. 33. 38), и обстоятельства его собственной жизни. Еще въ юномъ возрастѣ, какъ извѣстно, въ душѣ св. Григорія возгорѣлась любовь къ дѣвственной жизни; подъ вліяніемъ окружавшихъ его высокихъ примѣровъ цѣломудренной и благочестивой жизни, она постепенно укрѣплялась въ немъ, а явленіе ему въ ночномъ видѣніи двухъ дѣвъ необычайной красоты, назвавшихъ себя Чистотою и Цѣломудріемъ, окончательно склонило его къ выбору дѣвственной жизни, которую онъ безукоризненно соблюдалъ до самой

---

1) Ibid., n. 9, c. 293.
2) Ibid., n. 10, c. 293.
3) Orat. XL, n. 18, c. 381.
4) Orat. XXXVII, n. 9, c. 293.
5) Orat. XL, l. c.
6) Orat. XXXVII, n. 10, c. 293.

своей смерти и которую онъ считалъ „равноангельскою“ [1]) и „богоподобною“ [2]). Только такая именно жизнь, по его мнѣнію, и даетъ человѣку возможность всецѣло посвятить себя на служеніе Богу и попеченіе о Христѣ; между тѣмъ какъ супружеская жизнь, налагая на него заботу и попеченіе о женѣ и дѣтяхъ, необходимо отвлекаетъ его отъ обязанностей въ отношеніи къ Богу и, вообще, не можетъ сравняться съ жизнію безбрачною. „Она можетъ быть равною последней только въ томъ случаѣ, если жена можетъ дать мужу то же, что̀ и Богъ; если же не можетъ, то не можетъ быть равенства и между указанными родами жизни“ [3]). Сверхъ того, сколько горя и несчастій нерѣдко приноситъ съ собою супружеская жизнь! Что̀ въ ней часто представляется нашимъ взорамъ? „Вдовство, сиротство, безвременная смерть, смѣна рукоплесканій плачемъ, гробы рядомъ съ брачными чертогами, безчадіе, непріятности отъ дѣтей, неразрѣшившіеся роды, лишеніе дѣтей матери при самомъ рожденіи, наконецъ, все, что̀ бываетъ при этомъ смѣшнаго и печальнаго“ [4]). Все это—такія мрачныя явленія въ супружеской жизни, при которыхъ послѣдняя, дѣйствительно, должна была казаться нашему Богослову „игомъ“ [5]). Но, съ другой стороны, и безбрачная жизнь, по воззрѣнію св. Григорія, получаетъ свою высокую цѣну и значеніе только подъ условіемъ строжайшаго и постояннаго сохраненія чистоты и цѣломудрія, и можетъ соединять съ Богомъ только въ томъ случаѣ, когда сопровождается и другими подвигами въ добродѣтели [6]); дѣвство же, соединенное съ пороками и

---

[1]) Ibid., col. 296.
[2]) Orat. VIII, n. 8, c. 797 (t. XXXV).
[3]) Carm. moral. VI, de pudicitia, vv. 7—10, col. 644 (t. XXXVII).
[4]) Orat. XXXVII, n. 9, c. 293.
[5]) Ibid., n. 8, c. 292.
[6]) Orat. VIII, n. 8, c. 797.

обращенное къ міру и ко всему земному, хуже чистаго супружества [1]).

Мы видѣли, что благодать и, слѣдовательно, участіе въ св. таинствахъ, по ученію Григорія Богослова, составляютъ необходимое условіе въ дѣлѣ спасенія человѣка. Но, при этихъ богодарованныхъ средствахъ, спасеніе людей, какъ существъ свободныхъ, не можетъ совершаться и безъ ихъ свободной воли. Со стороны самихъ людей для спасенія требуются вѣра и добрыя дѣла, какъ свидѣтельство о добровольномъ усвоеніи ими совершеннаго І. Христомъ спасенія. И благодать Божія нисколько не стѣсняетъ свободной воли человѣка: онъ можетъ вѣровать и не вѣровать, творить и не творить добрыхъ дѣлъ, повиноваться и противиться внушеніямъ благодати. Очевидно, при такихъ воззрѣніяхъ Богослова на отношеніе божественной благодати къ свободной волѣ человѣка, нравственная дѣятельность послѣдняго сохраняетъ свою полную силу и значеніе, и только при этомъ именно условіи и можетъ быть рѣчь о наградѣ и наказаніи за его нравственныя поступки, иначе—о мздовоздаяніи. Когда же человѣкъ получаетъ награду или наказаніе за свою нравственную дѣятельность? Правда, и въ настоящей жизни можно видѣть, что нечестивые люди нерѣдко подвергаются несчастіямъ, а люди добродѣтельные благоденствуютъ; но, по мнѣнію св. Григорія, ни несчастій нельзя признать за наказаніе нечестивыхъ, ни счастія—за награду благочестивымъ, потому что неизвѣстно, дѣйствительно—ли несчастнымъ посылаетъ страданія Самъ Богъ, и дѣйствительно—ли одинъ наказывается за порочную жизнь, а другой получаетъ награду за свою добродѣтель, тѣмъ болѣе, что въ настоящей жизни нерѣдко можно видѣть явле-

---

[1]) Carm. moral. XVII, variorum vitae generum beatitudines, v. 41—43, c. 784 (t. XXXVII).

нія и противоположныя указаннымъ: одинъ наслаждается счастіемъ при своей порочной жизни, а другой терпитъ несчастія при своей добродѣтели. Все, безъ сомнѣнія, зависитъ отъ воли премудраго Промыслителя, проникнуть въ которую выше силъ человѣческихъ. Во всякомъ случаѣ несчастіе нечестивыхъ и благоденствіе добродѣтельныхъ людей въ здѣшней жизни не есть мздовоздаяніе за дѣла тѣхъ и другихъ; они посылаются Богомъ съ нѣкоторыми полезными цѣлями, а именно - чтобы посредствомъ бѣдствій удержать нечестивыхъ отъ пороковъ, а посредствомъ счастія облегчить благочестивымъ путь къ добродѣтели. „Полное же мздовоздаяніе“, по ученію св. Григорія, „принадлежитъ единственно будущей жизни, гдѣ одни получаютъ награды за добродѣтель, а другіе—наказаніе за порокъ“ [1]).

ГЛАВА V.

УЧЕНІЕ О БОГѢ — СУДІИ И МЗДОВОЗДАЯТЕЛѢ.

Ученіе о послѣдней судьбѣ человѣка (эсхатологія).

Христіанская эсхатологія, при своей неопредѣленности и таинственности, представляла, повидимому, почву весьма удобную для разсужденій и изслѣдованій спекулятивнаго ума нашего Богослова. Но какъ вообще богословская мысль въ четвертомъ вѣкѣ совсѣмъ не была направлена на этотъ пунктъ христіанской догматики, такъ въ частности и св. Григорій мало останавливается на немъ, касаясь его лишь слегка. Въ этомъ отношеніи онъ является больше богосло-

---

[1]) Orat. XIV, n. 30—31, c. 897 et 900:... *ἀλλ᾽ εἶναι τοῦτο μόνον καιροῦ τοῦ μέλλοντος, καθ᾽ ὃν οἱ μὲν τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα, οἱ δὲ τὰ τῆς κακίας ἐπιτίμια δέξονται.*

вомъ—ораторомъ, чѣмъ богословомъ—мыслителемъ. Онъ говоритъ о будущемъ всеобщемъ судѣ и мздовоздаяніи главнымъ образомъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ разсуждаетъ о современныхъ ему нравственныхъ порокахъ и добродѣтели, и— съ тою цѣлью, чтобы угрозою вѣчнымъ наказаніемъ отвратить нечестивыхъ людей отъ пороковъ, а благочестивыхъ утвердить въ добродѣтели. Тѣмъ не менѣе встрѣчающіяся въ различныхъ мѣстахъ его твореній эсхатологическія воззрѣнія вполнѣ достойны вниманія уже по тому одному, что служатъ наилучшимъ и точнѣйшимъ выраженіемъ эсхатологическихъ идей, вошедшихъ и утвердившихся въ современномъ ему церковномъ сознаніи.

Вѣра въ будущую—загробную жизнь проникала все существо св. Григорія и ни на минуту не оставляла его въ продолженіе всей его жизни. Она помогала его созерцательному уму въ рѣшеніи различныхъ вопросовъ жизни; она питала его сердце и, окрыляя небесными надеждами, подняла его на ту высоту нравственнаго совершенства, при которой онъ является предъ нами величайшимъ изъ христіанскихъ подвижниковъ и образцомъ почти недосягаемой нравственно-христіанской чистоты. Основаніемъ этой вѣры, кромѣ слова Божія, служило для Богослова, прежде всего, его воззрѣніе на человѣческую природу, по которому духовная сторона послѣдней, будучи божественнаго происхожденія, должна быть вѣчною: въ человѣкѣ—говоритъ онъ — смертно только тѣло, какъ рождающееся отъ человѣка, душа же, какъ дыханіе всемогущаго Бога, образъ Божій, божественнаго происхожденія и сама по себѣ безсмертна [1]). Слѣдовательно, смерть существуетъ только для тѣла, для души же она со-

[1]) Orat. II, n. 17, c. 425. Cf. Carm. dogmat. VIII, de anima, vv. 1—4, col. 446—447.

ставляетъ переходъ изъ настоящей—земной жизни въ жизнь истинную—небесную. Кромѣ того, признаніе будущей жизни, по мнѣнію св. Назіанзина, необходимо вытекаетъ изъ того соображенія, что въ настоящей жизни далеко нѣтъ соотвѣтствія между счастіемъ и нравственнымъ достоинствомъ человѣка; слѣдовательно, необходимо допустить существованіе будущей жизни, гдѣ они уже вполнѣ уравновѣшиваются [1]).

---

[1]) Orat. XIV, n. 31, c. 900.—Послѣ всего этого, само собою очевидно, насколько неосновательно нѣкоторые изъ западныхъ критиковъ стараются заподозрить св. Григорія въ религіозномъ скептицизмѣ по отношенію къ вѣрѣ въ загробную жизнь и мздовоздаянію. Основаніе для такого образа мыслей они находятъ въ тѣхъ элегическихъ стихотвореніяхъ св. Григорія, гдѣ онъ, изображая свои скорби слишкомъ густыми красками, представляется имъ настолько подавленнымъ тяжестію своихъ скорбей, что, какъ выражается одинъ изъ критиковъ, «рѣдко душа, еще религіозная, но уже стоящая на краю бездны, можетъ чувствовать болѣе горькую скорбь», и что «мрачное состояніе его духа граничило уже съ отчаяніемъ» (*M. Willemain.* Tableau de l' eloquence chretienne au IV-e Siècle, p. 152. Paris. 1851). Но это мнѣніе о внутреннемъ состояніи св. Назіанзина не заслуживаетъ никакого значенія, потому что основывается только на нѣкоторыхъ, притомъ отрывочно взятыхъ, мѣстахъ изъ его «стихотвореній», и нисколько не гармонируетъ съ общимъ настроеніемъ и религіозными воззрѣніями св. отца. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ поэтическихъ произведеній выраженіе скорбнаго чувства Богослова—поэта, дѣйствительно, достигаетъ уже слишкомъ высокой степени и, повидимому, носитъ на себѣ слѣды религіозныхъ сомнѣній и колебаній (напр., in Carm. moral. XLV, de natura humana v. 85, c. 762 и вообще почти во всемъ этомъ стихотвореніи). Но не нужно забывать, что «стихотворенія» св. Григорія, писанныя высоко-поэтическимъ и образнымъ языкомъ, во многихъ мѣстахъ никакъ не допускаютъ буквальнаго ихъ пониманія. Кромѣ того, есть полное основаніе полагать, что во многихъ мѣстахъ своихъ «стихотвореній» Богословъ—поэтъ изображаетъ не свое личное душевное состояніе, а общечеловѣческія черты нравственной жизни, художественно - психологически имъ скомбинированныя и представленныя въ своемъ лицѣ. Такимъ образомъ, нѣтъ ничего удивительнаго, если въ нѣкоторыхъ его стихотвореніяхъ мы встрѣчаемъ свойства ума человѣческаго, вообще, склоннаго къ слабостямъ человѣческимъ и неохотно подчиняющагося или, по крайней мѣрѣ, не всегда удовлетворяющагося въ вопросахъ вѣры истинами Откровенія. Что же касается лично

Что же такое настоящая, земная жизнь? Она—учитъ св. Григорій—время данное людямъ для приготовленія ихъ къ будущей вѣчной жизни; она—время дѣятельности человѣка, время очищенія и возстановленія падшей его природы [1]), и въ ней все, что только совершается, направлено къ жизни будущей, гдѣ все получитъ свою цѣну и воздаяніе по всей справедливости [2]). Когда же пройдетъ опредѣленное Богомъ время для возстановленія человѣчества, когда кончится время здѣшней дѣятельной жизни, тогда—учитъ св. Богословъ—настанетъ время всеобщаго суда Божія и изслѣдованія нашихъ дѣлъ: „поставятся престолы, Ветхій денми сядетъ, раскроются книги, потечетъ огненная рѣка и взорамъ всѣхъ предстанутъ свѣтъ и уготованная тьма [3])". „Судъ этотъ будетъ единственный, окончательный, страшный и еще болѣе праведный, нежели страшный, или—лучше сказать—потому-то и страшный, что праведный [4])". Самъ Богъ будетъ судить

самого св. Григорія, то въ немъ ни откуда не видно и тѣни какихъ-либо религіозныхъ сомнѣній и колебаній; напротивъ, онъ всюду является руководимымъ свѣтомъ сверхъестественнаго божественнаго Откровенія и въ тѣхъ же самыхъ стихотвореніяхъ, въ которыхъ хотятъ видѣть слѣды религіознаго скептицизма, онъ прямо и не разъ заявляетъ, что «въ его сердцѣ вѣра тверже адаманта» (Carm. de seipso XXXIV, in silentium jejunii, v. 155, col. 1313), что «для него нѣтъ инаго блага, и блага прочнаго, какъ благо небесныхъ надеждъ» (Carm. moral. XV, de exterioris hominis vilitate, v. 111—112, c. 774), и что если онъ лишаетъ себя въ жизни всякихъ удобствъ и удовольствій, то только именно потому, что «живетъ одною надеждою» (Poëm. de seipso XLV, de animae suae calamitatibus carmen lugubre, vv. 140—146, c. 1364). О томъ же свидѣтельствуютъ и всѣ другія творенія св. Назіанзина и вся его жизнь.

[1]) Orat. XVI, n. 7, c. 944.

[2]) Orat. XIV, n. 31, c. 900.

[3]) Orat. XVI, n. 9, c. 945.

[4]) Ibid. О судѣ частномъ, слѣдующемъ непосредственно послѣ смерти человѣка, св. Григорій нигдѣ въ отдѣльности не говоритъ, безъ сомнѣнія, потому, что не имѣлъ къ тому особаго повода, но, несомнѣнно, онъ имѣлъ его въ виду, говоря о предвкушеніи праведниками и грѣшниками тотчасъ послѣ смерти состоянія, ожидающаго ихъ послѣ всеобщаго суда и мздовоздаянія.

насъ и потребуетъ отъ каждаго изъ насъ отчета не только въ дѣлахъ, но и въ словахъ, и не только за все время жизни, но и за каждую самую малую и кратчайшую часть времени [1]). Онъ Самъ „будетъ обличать насъ, Самъ выступитъ противъ насъ, откроетъ предъ лицемъ нашимъ грѣхи наши—этихъ строгихъ обвинителей, полученныя нами отъ Него благодѣянія противопоставитъ нашимъ грѣхамъ, одно помышленіе наше будетъ поражать другимъ, одно дѣло осуждать другимъ и взыщетъ съ насъ за то, что мы подвергли поруганію и омрачили Его высочайшій образъ [2])". Каждый изъ насъ будетъ судимъ сообразно съ родомъ его жизни [3]), и никто не избѣгаетъ справедливаго приговора небеспаго Судіи, ибо это—не человѣческій судъ, на которомъ какой - нибудь выдуманный предлогъ, ложное извиненіе или клевета иногда вводятъ въ заблужденіе судью и даютъ ложное направленіе его рѣшенію, но—судъ безусловно справедливый, гдѣ у каждаго кладется на вѣсы все,—и дѣло, и слово, и мысль,—гдѣ взвѣшивается и добро, и зло и, смотря по тому, что̀ изъ нихъ перевѣшиваетъ, составляется опредѣленіе, послѣ котораго уже нельзя ни перенести дѣла въ другой судъ, ни искать высшаго судьи, ни оправдываться новыми дѣлами, ни получить срока для исправленія жизни [4]), такъ какъ „для отшедшихъ изъ этой жизни уже нѣтъ ни покаянія, ни исправленія во адѣ" (Пс. VI, 6) [5]).

За всеобщимъ страшнымъ судомъ, по ученію св. Григорія Богослова, послѣдуетъ праведное мздовоздаяніе, при чемъ грѣшники будутъ отдѣлены отъ праведниковъ и участь тѣхъ и другихъ будетъ различная и совершенно противо-

---

[1]) Orat. XXVI, n. 4, c. 1233.
[2]) Orat. XXVI, n. 8, c. 945.
[3]) Orat. XL, n. 19, c. 384.
[4]) Orat. XVI, p. 9, c. 945.
[5]) Ibid., n. 7, c. 944.

положная: праведники наслѣдуютъ вѣчное блаженство, а грѣшники осуждены будутъ на вѣчное мученіе. Блаженство праведниковъ или царствіе небесное (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) состоитъ, по мнѣнію св. Григорія, въ соединеніи ихъ съ Богомъ и совершеннѣйшемъ познаніи или созерцаніи Его высочайшихъ совершенствъ. „Они“, говоритъ Богословъ, „наслѣдуютъ неизреченный свѣтъ и созерцаніе святой и царственной Троицы, которая тогда будетъ озарять ихъ души яснѣе и чище и всецѣло соединится съ полнымъ умомъ, въ чемъ собственно я и поставляю царствіе небесное [1])“. Кромѣ того, блаженство праведниковъ будетъ зависѣть отъ того, что они будутъ находиться въ постоянномъ общеніи съ блаженными духами, испытывать постоянный и ничѣмъ ненарушимый внутренній и внѣшній міръ, чистымъ умомъ созерцать чистую истину и наслаждаться совершеннѣйшимъ обладаніемъ и созерцаніемъ добра и красоты [2]). Наконецъ, ихъ блаженному состоянію будетъ способствовать и то, что ихъ души будутъ свободны отъ оковъ тѣла стѣснявшихъ ихъ въ земной жизни; такъ какъ—разсуждаетъ Богословъ — „всякая добрая и боголюбивая душа, какъ скоро, разрѣшившись отъ соединеннаго съ нею тѣла, переселится отсюда, то приходитъ въ состояніе чувствованія и созерцанія ожидающаго ее блаженства, а очистившись и отложивши (или не знаю, какъ еще выразиться) то, что̀ ее омрачало, услаждается какимъ-то чуднымъ блаженствомъ, веселится и радостно идетъ къ своему Владыкѣ, потому что она освободилась отъ здѣшней жизни, какъ невыносимой тѣсноты, и сложила съ себя лежавшія на ней оковы, увле-

[1]) Ibid., n. 9, c. 945: *καὶ τοὺς μὲν τὸ ἄφραστον φῶς διαδέξεται, καὶ ἡ τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς θεωρία Τριάδος ἐλλαμπούσης τρανώτερόν τε καὶ καθαρώτερον, καὶ ὅλης ὅλῳ τοῦ μιγνυμένης, ἣν δὴ καὶ μόνην μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι*. Cf. or. XX, n. 12, c. 1080.

[2]) Orat. VII, n. 17, c. 776. Cf. or. VIII, n. 23, c. 816.

кавшія ея умъ къ земному [1])". Впрочемъ, св. Григорій далекъ былъ отъ мысли лишать участія въ вѣчномъ блаженствѣ и тѣло праведниковъ. По его представленію, души умершихъ людей будутъ существовать отдѣльно отъ тѣла только въ періодъ времени отъ смерти человѣка до всеобщаго воскресенія мертвыхъ. Тогда же,—какъ говоритъ онъ,—„душа праведника, воспринявъ непостижимымъ для насъ образомъ отъ земли свою плоть, вмѣстѣ съ нею вступитъ въ наслѣдіе будущей славы, и какъ нѣкогда, въ силу естественной связи съ нею, сама раздѣляла ея тяжести, такъ тогда сообщитъ ей свои утѣшенія, всецѣло соединившись съ нею и сдѣлавшись съ нею однимъ духомъ, умомъ и богомъ [2])". Непостижимое въ своемъ существѣ и невыразимое для человѣка въ настоящемъ его состояніи, блаженство праведниковъ, по мнѣнію св. Григорія, будетъ далеко не одинаково: оно будетъ имѣть различныя степени и виды, сообразно съ различными степенями нравственнаго достоинства наслѣдниковъ его. Основаніе для такого мнѣнія св. Богословъ находитъ въ словахъ Спасителя: *въ дому Отца Моего обители многи* (Іоан. XVI, 2), разумѣя въ нихъ подъ обителями вѣчное блаженство и славу, уготованныя праведникамъ. Всѣ обители, приготовленныя у Бога,—разсуждаетъ онъ,—должны быть наполнены, потому что у Бога ничего не можетъ быть приготовлено напрасно. Какимъ же образомъ достигнуть этихъ обителей? Есть разные роды жизни, которые ведутъ къ той или другой обители по мѣрѣ вѣры, почему и называются у насъ путями. Этими-то путями и

---

[1]) Orat. VII, n. 21, c. 781.

[2]) Ibid., c. 784:... *ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα καὶ γενομένη σὺν τούτῳ ἓν καὶ πνεῦμα, καὶ νοῦς, καὶ θεός*. Послѣднія слова св. Григорія, очевидно, указываютъ на ученіе ап. Павла, по которому всѣ тѣла умершихъ, по всеобщемъ воскресеніи, соединятся съ душами и сдѣлаются духовными, нетлѣнными и безсмертными (1 Кор. XV, 42—44. 53—54).

идутъ люди къ вѣчному блаженству: кто можетъ, идетъ всѣми путями; другіе идутъ насколько возможно бо́льшимъ количествомъ путей; иные — только нѣкоторыми; а кто не въ силахъ сдѣлать и этого, тотъ можетъ идти путемъ однимъ какимъ-либо по преимуществу. Если же говорится, что путь въ царствіе небесное только одинъ, притомъ тѣсный, то только по отношенію къ добродѣтели, потому что она одна, хотя и дѣлится на много видовъ; тѣснымъ же онъ называется потому, что труденъ и для многихъ непроходимъ, именно — для тѣхъ, кто идетъ путемъ порока [1]). Съ этой точки зрѣнія, въ глазахъ св. Григорія имѣла одинаковое значеніе жизнь какъ созерцательная, такъ и дѣятельная, лишь бы только та и другая была добродѣтельною, потому что каждая изъ этихъ добродѣтелей есть особый путь ко спасенію и, несомнѣнно, приводитъ къ одной какой-либо изъ вѣчныхъ и блаженныхъ обителей [2]).

Совершенно иная, чѣмъ праведниковъ, ожидаетъ въ будущемъ участь людей нечестивыхъ: они, по ученію св. Григорія, подвергнуты будутъ вѣчному мученію. Въ чемъ именно будетъ состоять это мученіе, можно заключить отчасти изъ того, что̀ Богословъ говоритъ о немъ, противополагая его блаженному состоянію праведниковъ. „Какъ праведники", говоритъ онъ, „наслѣдуютъ невыразимый свѣтъ святой и царственной Троицы, которая тогда будетъ оза-

---

[1]) Orat. XXVII, n. 8, c. 21.

[2]) Orat. XIV, n. 4—5, c. 864. Не ограничиваясь этимъ общимъ замѣчаніемъ, св. Григорій перечисляетъ здѣсь (n. 2—4), въ частности, множество различныхъ видовъ добродѣтелей и приводитъ примѣры людей съ тѣмъ или другимъ изъ нихъ, замѣчая при этомъ, что трудно указать на какой—либо изъ этихъ видовъ добродѣтели, какъ наилучшій, и нельзя отдать преимущество какому—либо одному изъ нихъ, такъ какъ каждый изъ нихъ ведетъ къ вѣчному блаженству и доставляетъ избравшему его одну изъ многихъ обителей Отца небеснаго. Cf. orat. XIX, n. 7, c. 1049 et 1051; or. XXXII, n. 33, c. 212.

рять ихъ яснѣе и чище и всецѣло соединится съ полнымъ умомъ..., такъ, напротивъ, удѣломъ нечестивыхъ, кромѣ прочаго, будетъ мученіе, или—вѣрнѣе сказать — прежде всего другаго отчужденіе отъ Бога и стыдъ въ совѣсти, которому не будетъ конца [1]". Если, такимъ образомъ, блаженство праведниковъ будетъ состоять въ тѣснѣйшемъ единеніи ихъ съ Богомъ и созерцаніи Его безконечныхъ совершенствъ, то, напротивъ, мученіе грѣшниковъ будетъ происходить отъ пребыванія ихъ во мракѣ и удаленіи отъ Бога, сознанія ихъ нравственной нечистоты и безконечнаго угрызенія совѣсти. Но не одно только нравственное мученіе будутъ терпѣть грѣшники въ будущей жизни; ихъ ожидаетъ еще тамъ, по мнѣнію св. Григорія, огонь карательный, который будетъ жечь ихъ нестерпимо и вѣчно. Въ „Словѣ на св. крещеніе", сказавши объ огнѣ „очистительномъ, истребляющемъ вещество и злые навыки", Богословъ говоритъ: „знаю огонь и не очистительный, а карательный..., *уготованный діаволу и ангеломъ его* (Матѳ. XXV, 41)..., огонь ужаснѣйшій, который, дѣйствуя вмѣстѣ съ червемъ неусыпающимъ, неугасимъ и вѣченъ для злыхъ. Все это указываетъ на силу истребительную, если только кому-либо не угодно на это смотрѣть снисходительнѣе и сообразно съ достоинствомъ Наказующаго [2]". Нѣтъ никакого основанія, конечно, отвергать буквальнаго значенія этихъ словъ св. Назіанзина и сомнѣвать-

---

[1]) **Orat. XVI, n. 9, c. 945:**.. *τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων, τὸ ἀπεῤῥίφθαι Θεοῦ, καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδότι αἰσχύνη πέρας οὐκ ἔχουσα.*

[2]) **Orat. XL, n. 36, c. 412:** *οἶδα καὶ πῦρ οὐ καθαρτήριον, ἀλλὰ καὶ κολαστήριον..., τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ..., καὶ τὸ τούτων ἔτι φοβερώτερον· ὅ τὸ ἀκοιμήτῳ σκώληκι συντέτακται, μὴ σβεννύμενον, ἀλλὰ διαιωνίζων τοῖς πονηροῖς. Πάντα γὰρ ταῦτα τῆς ἀφανιστικῆς ἐστι δυνάμεως· εἰ μὴ τὸ φίλον κἀνταῦθα νοεῖν τοῦτο φιλανθρωπότερον καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως.* **На основаніи послѣднихъ словъ приведеннаго мѣста *Ульманъ*, между прочимъ, полагаетъ, что Григорій Богословъ въ своихъ воз-**

ся въ томъ, что онъ разумѣлъ подъ огнемъ карательнымъ огонь вещественный. Но, съ другой стороны, характеръ богословія и, вообще, твореній св. Григорія даетъ нѣкоторое основаніе идти въ пониманіи приведенныхъ его словъ далѣе буквы. Такъ какъ, на ряду съ внѣшнею стороною религіозныхъ предметовъ и явленій, св. Богословъ вообще любитъ искать и внутренній ихъ смыслъ, и даже болѣе—духовной сторонѣ всегда даетъ бо́льшее значеніе, нежели чувственной, то едва-ли ошибочнымъ будетъ предположить, что и здѣсь подъ огнемъ карательнымъ онъ разумѣлъ огонь не столько вещественный, сколько нравственный. Это весьма естественное предположеніе не только противорѣчитъ тому, что̀, какъ мы уже видѣли, св. отецъ говоритъ относительно нравственныхъ мученій грѣшниковъ [1]), но, напротивъ, вполнѣ согласно и даже находитъ себѣ въ тѣхъ словахъ нѣкоторое объясненіе. Въ самомъ дѣлѣ, если умъ или духъ человѣческій, по мысли св. Григорія, есть какъ-бы частица Божества (конечно, отнюдь не въ матеріальномъ смыслѣ, а въ смыслѣ

зрѣніяхъ на огонь будущей жизни былъ совершенно согласенъ съ Оригеномъ и, вмѣстѣ съ послѣднимъ, допускалъ, что огонь этотъ будетъ не вѣчно карающимъ, но *очистительнымъ:* дѣйствіемъ его всѣ грѣшники будутъ очищены, возстановлены и приведены къ вѣчному блаженству (*ἀποκατάστασις*), такъ какъ, по его словамъ, это мнѣніе и есть то «наиболѣе снисходительное и сообразное съ достоинствомъ Наказующаго (Бога) мнѣніе», о которомъ говоритъ здѣсь Богословъ и которое, повидимому, онъ склоненъ раздѣлять самъ. (*C. Ullmann*. Gregor. von Naz. der Theolog. S. 505). Но если обратить вниманіе на то, съ какою ясностію и рѣшительностію св. Богословъ говоритъ въ настоящемъ мѣстѣ объ огнѣ *карательномъ*, а не *очистительномъ*, объ огнѣ *неугасимомъ и вѣчномъ* и *неусыпающимъ* червѣ, а въ другихъ мѣстахъ—о *безконечныхъ* мученіяхъ совѣсти нечестивыхъ, то мнѣніе нѣмецкаго ученаго теряетъ всякое значеніе. Гораздо вѣроятнѣе, кажется, будетъ предположить, что св. Григорій имѣлъ въ виду здѣсь какое—либо другое «болѣе снисходительное и сообразное съ достоинствомъ праведнаго Судіи, мнѣніе», хотя бы, наприм., мнѣніе о внутреннемъ неугасимомъ огнѣ или нравственныхъ мученіяхъ грѣшниковъ.

[1]) Orat. XVI, n. 9, c. 945.

происхожденія и ближайшаго сродства съ Божествомъ), и если, въ силу этого, стремленіе къ соединенію съ Божествомъ составляетъ его естественную необходимость и неизгладимую печать, то, понятно, лишеніе этого единенія и лицезрѣнія Божія, составляющее, по мнѣнію Богослова, наказаніе для грѣшниковъ, и будетъ тѣмъ неугасимымъ карательнымъ огнемъ, который, сожигая ихъ, возбуждаетъ въ нихъ ничѣмъ неутолимую жажду и причиняетъ имъ нестерпимыя мученія, поддерживаемыя, какъ-бы неусыпаемымъ червемъ, безконечными угрызеніями совѣсти. Впрочемъ, это объясненіе нисколько не исключаетъ мысли и объ огнѣ вещественномъ, и буквальный смыслъ ученія св. Григорія объ огнѣ карательномъ остается во всей своей силѣ.

Представленными догматами исчерпывается, можно сказать, все догматическое ученіе св. Григорія Богослова. Нѣкоторыя же, впрочемъ весьма немногія, догматическія истины, встрѣчающіяся въ его твореніяхъ, опущены нами на томъ основаніи, что онѣ не получили у него никакого раскрытія, упоминаются имъ только мимоходомъ и не имѣютъ особеннаго значенія въ общемъ составѣ его догматической системы.

Дѣятельность св. Григорія Богослова относится къ той замѣчательной порѣ въ исторіи христіанства, когда оно, переживъ долгій періодъ борьбы съ язычествомъ, обратило вниманіе на внутреннюю и главнымъ образомъ религіозную сторону своей жизни, стараясь яснѣе раскрыть и точнѣе формулировать свои догматы. Уже въ первое время существованія христіанства у нѣкоторыхъ церковныхъ писателей замѣтно стремленіе придать религіознымъ истинамъ научный характеръ, обставить нѣкоторые христіанскіе догматы философскими доказательствами. Въ третьемъ вѣкѣ христіанскіе учители, въ особенности учители александрійской школы,

предпринимали попытки—и иногда очень удачныя—систематизаціи христіанскихъ доктринъ. Но въ виду полемическихъ и апологетическихъ задачъ, представлявшихся церковной литературѣ того времени, попытки эти не могли имѣть полнаго успѣха и достигнуть желанныхъ результатовъ. Съ четвертаго же вѣка, когда борьба христіанства съ язычествомъ кончилась полнымъ пораженіемъ послѣдняго, христіанская мысль, естественно, обратилась отъ апологіи къ изслѣдованію религіозныхъ истинъ, главнымъ образомъ, съ ихъ положительной стороны, раскрытію и уясненію ихъ въ самой сущности. Въ христіанскомъ обществѣ пробудился необычайный интересъ къ догматамъ, усилилось стремленіе понять и объяснить ихъ путемъ философскимъ и придать имъ научную форму, словомъ—соединить вѣру съ знаніемъ, религію съ философіею, и представить христіанское вѣроученіе въ стройной системѣ. Св. Григорій Богословъ дѣйствовалъ по преимуществу на этомъ поприщѣ, и заслуги его въ этомъ отношеніи для Церкви неоцѣнимы. При своемъ высокомъ умѣ, богатой эрудиціи и обширныхъ познаніяхъ, при необыкновенной склонности къ религіозному созерцанію и способности къ философскому мышленію, усвоивъ себѣ александрійское направленіе въ лучшемъ его значеніи, онъ съумѣлъ раскрыть современные ему догматическіе вопросы не только съ отрицательной, но и съ положительной стороны и представилъ христіанское ученіе въ томъ видѣ, въ какомъ оно, удовлетворяя современнымъ ему требованіямъ, въ то же время служитъ образцемъ для всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ и сохраняетъ за собою вселенское значеніе.

Главнѣйшими предметами вниманія и центромъ всѣхъ изслѣдованій богословской мысли въ четвертомъ вѣкѣ были, какъ извѣстно, вопросы о Богѣ или, точнѣе, о богопознаніи, о Св. Троицѣ вообще, въ частности о каждомъ Ея Лицѣ и о воплощеніи Сына Божія,—вопросы таинственнѣйшіе и труд-

нѣйшіе изъ всей христіанской догматики. Въ силу необыкновеннаго развитія раціоналистическаго направленія съ одной стороны, съ другой—подъ вліяніемъ еретическихъ идей предшествующаго періода, возникъ цѣлый рядъ ересей, извращавшихъ истинный смыслъ упомянутыхъ догматовъ и грозившихъ ниспроверженіемъ всего христіанства. То были аріанство, евноміанство, македоніанство, аполлинаризмъ и другія еретическія системы, которыя, прикрываясь мнимо-научными основаніями, представляли страшную силу, враждебную Церкви и требовавшую со стороны ея громадныхъ трудовъ для защиты и сохраненія истины. Строгій ревнитель и горячій поборникъ христіанской истины, св. Григорій Богословъ взялъ на себя трудъ опровергнуть современныя ему еретическія теоріи и въ то же время защитить православные догматы отъ нападеній еретиковъ и выполнилъ эту задачу съ полнымъ успѣхомъ. И на основаніи слова Божія, и на основаніи философскихъ и, вообще, научныхъ разсужденій, онъ доказалъ несостоятельность еретическихъ системъ въ самомъ ихъ основаніи, опровергъ, въ частности, отдѣльные ихъ пункты и показалъ нелѣпость ихъ въ логическихъ выводахъ. Возраженія противъ церковныхъ догматовъ со стороны различныхъ еретическихъ партій, нерѣдко смущавшія слабыхъ и простодушныхъ, нашли себѣ въ твореніяхъ св. Григорія также полное и основательное опроверженіе. Съ удивительною ловкостію Богословъ распутываетъ всѣ софизмы и діалектическія хитросплетенія своихъ противниковъ, разоблачая всю пустоту философіи ихъ лжеименнаго разума и указывая дѣйствительныя причины всѣхъ ихъ заблужденій въ непониманіи истиннаго смысла высочайшихъ христіанскихъ догматовъ и неспособности ихъ въ религіозныхъ сужденіяхъ подняться и стать выше всякихъ конечныхъ и чувственныхъ представленій.

Но, какъ ни велика и плодотворна была отрицательная дѣятельность св. Григорія Богослова, каковою представляется его полемическая и апологетическая дѣятельность, одной ея было далеко еще недостаточно. Отрицаніе, при современномъ ему состояніи богословской мысли, не могло удовлетворить никого. Чтобы утвердить истину православія, необходимо было показать, во что̀ именно и какъ нужно вѣровать, и такъ какъ противники православія обосновывали свои еретическія идеи на началахъ науки и разума, необходимо было также и православное богословіе представить не только въ согласіи съ словомъ Божімъ, но и съ началами разума,— иначе сказать—представить христіанское богословіе въ формѣ научной и чуждымъ тѣхъ ошибокъ и заблужденій, какія внесены были въ него различными еретиками. Св. Григорій вполнѣ понималъ эту задачу и въ то же время находилъ достаточно въ себѣ силъ къ выполненію ея, а потому, полемизируя противъ современныхъ ему еретиковъ и защищая отъ ихъ возраженій православные догматы, онъ въ то же время постарался изложить и положительное ученіе Церкви. Въ своихъ твореніяхъ онъ представилъ полную систему христіанскаго вѣроученія, по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ современныхъ ему требованій. Какъ въ полемикѣ, такъ и въ положительномъ своемъ богословіи св. Григорій является всюду послѣдовательнымъ и вполнѣ вѣрнымъ своему принципу, по которому вѣра и знаніе, религія и наука, идутъ всегда рука объ руку, и только тамъ кончаются права разума и остается одна вѣра, гдѣ богословъ вступаетъ въ область сверхъестественнаго, таинственнаго и непостижимаго. При своемъ глубоко-философскомъ умѣ и склонности къ умозрѣнію, онъ чуждъ былъ всякихъ увлеченій философіею и умѣлъ держать свой разумъ въ послушаніи вѣрѣ, выраженіе которой онъ находилъ въ словѣ Божіимъ и голосѣ всей Церкви. Оттого его богословіе, будучи его собственнымъ произведені-

емъ, есть въ то же время и „произведеніе Духа“, „его догматы“,—скажемъ его словами о св. Аѳанасіѣ,—„суть законы для православія“ и его вѣра — вѣра каѳолической Церкви. Но, при своемъ строго-ортодоксальномъ направленіи, догматическая система св. Григорія представляется далеко неодинаковою въ отношеніи къ полнотѣ, подробности и обстоятельности раскрытія различныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія. Вопросы о Богѣ вообще, о Св. Троицѣ и о Лицѣ воплотившагося Сына Божія, какъ вопросы наиболѣе интересовавшіе и волновавшіе умы тогдашняго христіанскаго общества, естественно, должны были обратить на себя особенное вниманіе Богослова и занять самое широкое мѣсто въ системѣ раскрываемыхъ имъ христіанскихъ догматовъ; между тѣмъ какъ другіе пункты христіанской догматики, какъ мы видѣли, не получили подробнаго и спеціальнаго раскрытія въ его твореніяхъ, и разсматриваются имъ только въ той мѣрѣ, въ какой имъ принадлежитъ значеніе въ общей системѣ христіанскаго вѣроученія, и, въ своей сущности, представляютъ не что иное, какъ выраженіе вѣрованія, утвердившагося въ современномъ ему церковномъ сознаніи.

Ни одинъ изъ христіанскихъ догматовъ не получилъ столь полнаго, подробнаго и обстоятельнаго раскрытія въ твореніяхъ св. Григорія Богослова, какъ именно догматъ о Св. Троицѣ. И современное ему состояніе этого вопроса, и его собственное внутреннее стремленіе къ созерцанію высочайшаго и таинственнѣйшаго христіанскаго догмата возбудило въ немъ столь глубокій интересъ и вниманіе къ ученію о Св. Троицѣ, что онъ,—какъ мы уже имѣли случай замѣтить,—посвятилъ ему всю свою жизнь и богословскую дѣятельность. И можно прямо и съ увѣренностію сказать, что по своему внутреннему и внѣшнему достоинству и значенію,—по богатству, полнотѣ и глубинѣ содержанія, основательности

доказательствъ и сужденій, догматической точности и ясности изложенія, по цѣльности, законченности и выдержанности, — ученіе Григорія Богослова о Св. Троицѣ занимаетъ первое мѣсто въ церковной литературѣ не только предъидущихъ, но и послѣдующихъ вѣковъ. Вопросъ о Св. Троицѣ, какъ извѣстно, возникъ въ христіанской Церкви въ очень раннее время, и церковная литература по этому вопросу ко времени нашего Богослова достигла уже весьма широкаго развитія. Появленіе еретиковъ, противниковъ догмата о Св. Троицѣ въ разное время и съ различными особенностями, вызывало церковныхъ писателей, которые, полемизируя противъ нихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ излагали и положительное ученіе Церкви своего времени. Но при этомъ, очень естественно, они раскрывали только тѣ стороны догмата, которыхъ именно касались заблужденія современныхъ имъ еретиковъ и противъ которыхъ направлены были возраженія послѣднихъ. Такъ, въ произведеніяхъ Тертулліана, Діонисія Александрійскаго, Діонисія Римскаго и другихъ церковныхъ писателей, боровшихся съ антитринитаріями III вѣка, довольно подробно и обстоятельно раскрывается *дѣйствительное различіе Лицъ Пресвятой Троицы*, при строгомъ единствѣ Божества. Въ IV вѣкѣ, съ появленіемъ аріанства, вниманіе защитниковъ православія обращено было на другую сторону догмата,—*равенство и единосущіе Лицъ Пресвятой Троицы*, при личномъ Ихъ различіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ виду возраженій еретиковъ, они должны были раскрыть и доказать необходимость признанія въ Божествѣ единства и троичности, — двухъ совершенно различныхъ сторонъ,—и выяснить отношеніе между ними. Первый взялъ на себя эту нелегкую задачу и проложилъ путь къ рѣшенію ея св. Аѳанасій Великій. Но, занятый въ продолженіе почти всей своей жизни борьбою съ аріанствомъ по вопросу о божествѣ и единосущіи Сына Божія съ Отцемъ, онъ не успѣлъ

выполнить всей задачи и коснулся общаго ученія о Св. Троицѣ только слегка. За то его полемика съ аріанами, защита и раскрытіе православнаго догмата о второмъ Лицѣ Св. Троицы не знаютъ ничего лучшаго во всей церковной литературѣ и составляютъ неоцѣнимую заслугу его для Церкви того времени. Слѣдуя по пути и направленію, указанному великимъ александрійскимъ учителемъ, св. Василій Великій и братъ его, св. Григорій Нисскій, пошли далѣе и, въ борьбѣ съ Евноміемъ, раскрыли нѣкоторыя новыя стороны въ догматѣ о Св. Троицѣ. Опредѣливъ съ точностію значеніе двухъ сторонъ въ христіанскомъ ученіи о Богѣ—единства (ἕνωσις) и троичности (τριάς), и выразивъ отношеніе ихъ къ Божеству соотвѣтствующими понятіями — οὐσία (сущность) и ὑπόστασις (лице), они, вмѣстѣ съ тѣмъ, и на основаніи св. Писанія, и путемъ философскимъ съ очевидностію доказали необходимость признанія въ Божествѣ единства по существу и троичности въ Лицахъ. Но какимъ именно образомъ единство и троичность, тождество и различіе совмѣщаются въ безконечномъ Существѣ, или какимъ образомъ существуетъ единство въ Богѣ, при трехъ различныхъ Лицахъ, словомъ—вопросъ о внутреннемъ отношеніи между единствомъ и троичностію въ Божествѣ оставался еще нерѣшеннымъ. Рѣшеніе этого труднѣйшаго и таинственнѣйшаго вопроса, очевидно, вело къ разсмотрѣнію глубочайшихъ и непостижимыхъ тайнъ Божества и представляло для человѣческаго ума непреодолимыя трудности. Только съ такимъ философскимъ умомъ и глубокимъ пониманіемъ слова Божія, какими обладалъ св. Григорій Богословъ, и можно было взяться за рѣшеніе даннаго вопроса и раскрыть тайну внутреннихъ отношеній въ Божествѣ, насколько это доступно для человѣка при свѣтѣ божественнаго Откровенія. Св. Григорій самъ сознавалъ всю трудность и опасность для

ограниченнаго человѣческаго ума заниматься изслѣдованіемъ внутреннихъ и безконечныхъ отношеній въ Божествѣ; тѣмъ не менѣе, въ виду современныхъ требованій и въ силу сознанія въ себѣ той степени нравственной чистоты, которая, по его словамъ, ведетъ человѣка къ созерцанію Божества, онъ рѣшился уступить неудержимымъ стремленіямъ своего философствующаго ума, подчинивъ ихъ, впрочемъ, строго-религіозному авторитету. Въ безсмертныхъ своихъ твореніяхъ онъ впервые представилъ такую полную и основательную систему догмата о Св. Троицѣ, дальше которой идти уже не въ силахъ никакой человѣческій разумъ. Горячій почитатель св. Аѳанасія и созданнаго имъ въ богословской наукѣ направленія, другъ и товарищъ св. Василія по школѣ и занятіямъ св. Писаніемъ, труженикъ на одинаковомъ съ нимъ поприщѣ и поборникъ однихъ и тѣхъ же идей православія, св. Григорій Богословъ, естественно, въ раскрытіи и изложеніи догмата о Св. Троицѣ долженъ представлять не мало сходства съ ученіемъ названныхъ отцевъ о томъ же предметѣ. И дѣйствительно, въ его полемикѣ съ аріанами и евноміанами нерѣдко встрѣчаются тѣ же діалектическіе пріемы, та же философская аргументація и тотъ же способъ толкованія библейскихъ мѣстъ, выставляемыхъ еретиками противъ православнаго догмата о Сынѣ Божіемъ, какія мы видимъ и у св. Аѳанасія. Точно также его положительное ученіе о Св. Троицѣ заключаетъ въ себѣ не мало общаго съ ученіемъ св. Василія. Но, при всемъ томъ, ученіе св. Назіанзина о Пресвятой Троицѣ представляетъ не мало и особенностей, обусловливаемыхъ личнымъ характеромъ и умомъ Богослова, склоннымъ къ спекулятивному и строго-логическому мышленію, и по отношенію къ системамъ другихъ отцевъ является существеннымъ дополненіемъ по данному вопросу. Согласно съ двумя другими каппадокійцами,

св. Василіемъ и Григоріемъ Нисскимъ, Григорій Богословъ учитъ о единствѣ и вмѣстѣ различіи или троичности Божества, при чемъ наглядно представляетъ эту истину въ аналогіи свѣта и его лучахъ, строго опредѣляетъ значеніе той и другой стороны и обозначаетъ ихъ соотвѣтствующими, только - что установившимися, терминами (οὐσία и ὑπόστασις). Раскрывая частнѣе ученіе о Св. Троицѣ, Богословъ съ особенною силою и рельефностію выставляетъ и доказываетъ двѣ, несомнѣнно заключающіяся въ немъ, высочайшія истины,— троичность и единство въ Божествѣ. Изъ нихъ первая обусловливается реальностію въ Божествѣ нѣкоторыхъ особенностей (ἰδιότητες), въ силу которыхъ необходимо признать въ Немъ бытіе трехъ самостоятельныхъ Лицъ; вторая, съ необходимостію вытекая изъ идеи безконечности и всесовершенства высочайшаго Существа, основывается на признаніи въ трехъ Лицахъ единства или тождества божественной природы, воли и могущества, а также—единства Начала, къ которому возводятся вторая и третья Ѵпостаси Св. Троицы. Эти двѣ истины, заключающіяся въ христіанскомъ догматѣ о Св. Троицѣ, по мнѣнію св. Григорія, не только не противорѣчатъ другъ — другу, но, напротивъ, находятся въ самой тѣсной и неразрывной связи между собою и только въ своей совокупности обусловливаютъ правильность представленія о Богѣ. Но на этомъ спекулятивный и строго-философствующій умъ Богослова не могъ остановиться; онъ идетъ далѣе и хочетъ показать, какимъ именно образомъ въ Божествѣ совмѣстимы такія различныя и даже противоположныя стороны, какъ тождество и различіе, единство и троичность. По его мнѣнію, проблемма эта сама собою рѣшится, если принять во вниманіе, что упомянутыя стороны разсматриваются не въ одномъ и томъ же, а въ двухъ различныхъ отношеніяхъ,—единство въ отноше-

ніи къ существу, троичность же въ отношеніи къ Лицамъ Божества,—и связь между этими существенными сторонами въ представленіи о Богѣ будетъ понятною, если имѣть въ виду тѣ несомнѣнныя истины, по которымъ „всѣ *три* Лица имѣютъ *одно* Божество или божеское естество, одно и то же Божество пребываетъ въ *трехъ* Лицахъ и, наконецъ, *три* Лица суть Само *единое* Божество". Но и этимъ раскрываются еще далеко не всѣ внутреннія отношенія между существомъ и Лицами въ Божествѣ: необходимо еще показать, какъ именно существуютъ Лица въ божественномъ существѣ и въ какомъ отношеніи находятся Они между Собою. И на эти таинственные вопросы св. Григорій нашелъ возможнымъ дать посильные отвѣты, руководясь сколько соображеніями собственнаго разума, столько же и библейскими указаніями. Признавая основаніемъ ѵпостаснаго различія въ безконечномъ Существѣ два внутренніе, духовные и непостижимые имманентные акта въ божественной жизни, называемые „рожденіемъ" и „исхожденіемъ", онъ утверждаетъ, что божественныя Лица реально существуютъ въ божественной субстанціи не только одно *подлѣ* другаго, но одно *въ* другомъ (ἐν ἀλλήλοις) и, въ силу единства и тождества своей природы или существа, совершенно равны между Собою и не мыслимы одно безъ другаго. Въ частности, раскрывая догматическое ученіе о каждомъ Лицѣ Св. Троицы, св. Григорій съ особенною полнотою, силою и убѣдительностію доказывалъ Ихъ божеское достоинство, равенство и единосущіе, а также личныя свойства и самостоятельное бытіе каждаго божественнаго Лица; но при этомъ, какъ и вездѣ вообще, онъ ведетъ свои изслѣдованія и уясненія только до возможныхъ предѣловъ и отказывается простирать ихъ въ область таинственнаго и непостижимаго. Какъ скоро, напримѣръ, вопросъ касается сущности такихъ тайнъ, какъ рожденіе отъ Отца Сына и исхожденіе Св. Духа,

то онъ рѣшительно отступаетъ предъ трудностію ихъ и ограничивается только объясненіями отрицательнаго характера, противополагая сущность вещей божественныхъ, безконечную, духовную, простѣйшую и чистѣйшую, предметамъ конечнымъ, матеріальнымъ, подверженнымъ дѣлимости, страстности и т. п.; всѣ аналогіи и сравненія, какія Богословъ беретъ для уясненія подобныхъ божественныхъ тайнъ изъ міра видимаго, по его собственному сознанію, далеко не достигаютъ истины и могутъ имѣть примѣненіе къ предметамъ божественнымъ только подъ извѣстными условіями и ограниченіями.

Своею догматическою дѣятельностію вообще и въ отношеніи къ ученію о Св. Троицѣ въ особенности св. Григорій Богословъ оказалъ неоцѣнимыя заслуги, прежде всего, для Церкви своего времени. При томъ необычайномъ интересѣ къ догматамъ и сильномъ броженіи богословской мысли, какіе мы видимъ на Востокѣ въ IV вѣкѣ, когда всякій хотѣлъ стать богословомъ и когда, такъ сказать, догматизировало все, Церковь, какъ нельзя болѣе, нуждалась именно въ такомъ талантѣ и съ такимъ характеромъ и направленіемъ богословской дѣятельности, съ какими выступилъ нашъ Богословъ. Среди многочисленныхъ и разнообразныхъ еретическихъ доктринъ, подрывавшихъ христіанство въ самыхъ его основахъ и быстро распространявшихся въ христіанскомъ обществѣ, христіанская истина, казалось, совершенно изчезла, и человѣческій разумъ, сбившись съ пути и потерявъ подъ собою дѣйствительную почву, блуждалъ, постепенно изобрѣтая одну ложь за другою. Толпы слабыхъ въ вѣрѣ и простодушныхъ изъ христіанъ, неспособныхъ къ строгой и серьезной оцѣнкѣ возникавшихъ еретическихъ теорій, слѣдовали имъ единственно по увлеченію ихъ внѣшнею мнимо-научною формою, не вникая въ самую сущность проповѣдуемыхъ ими идей. Понятно, какое важное значеніе и вліяніе должно было имѣть слово св. Григорія въ такое

время,—время господства самыхъ разнорѣчивыхъ и ложныхъ богословскихъ системъ. Оно служило самымъ сильнымъ и рѣшительнымъ протестомъ противъ всѣхъ тогдашнихъ догматическихъ заблужденій. Въ немъ со всею ясностію и осязательностію разоблачались отъ своей обольстительной наружности еретическія теоріи, увлекавшія неопытныхъ людей, ниспровергались всѣ мнимыя опоры, на которыхъ утверждались еретики и которыми они надѣялись удержаться въ умахъ современнаго имъ общества. Кому казались правдоподобными софистическія доказательства еретическихъ учителей, тотъ могъ найти въ твореніяхъ св. Григорія полное и рѣшительное опроверженіе ихъ, основанное на истинныхъ началахъ діалектики, могъ тѣмъ же философскимъ путемъ дойти до убѣжденій совершенно противоположныхъ еретическимъ. А кто смущался или увлекался доказательствами, приводимыми еретиками въ пользу ихъ теорій изъ св. Писанія, тотъ могъ убѣдиться изъ произведеній великаго Богослова, что всѣ эти доказательства благопріятны для еретиковъ только *повидимому*, именно—подъ условіемъ ложнаго толкованія и пониманія ихъ, и что, напротивъ, слово Божіе представляетъ безчисленныя свидѣтельства въ пользу православнаго и противъ еретическаго ученія. Вообще, для каждаго, читавшаго творенія св. Назіанзина, было очевидно, что всѣ еретики, прикрываясь маскою искренняго благочестія и дѣйствуя, повидимому, въ интересахъ религіозной истины, въ дѣйствительности были далеки отъ сущности и духа христіанскаго ученія, и проповѣдуемыя ими теоріи противорѣчатъ самымъ кореннымъ его вѣрованіямъ и подрываютъ его въ самомъ основаніи.—Еще существеннѣе и важнѣе значеніе догматической дѣятельности св. Григорія Богослова представляется съ ея положительной стороны. Конечно, не новыя или неслыханныя истины проповѣдывалъ Богословъ-Назіанзинъ, но тѣ же самыя, какія Церковь Христова испо-

вѣдывала съ самаго начала своего существованія. Но эти истины въ его твореніяхъ впервые открылись въ такомъ блестящемъ видѣ, съ такою полнотою, ясностію и убѣдительностію, какихъ мы не видимъ ни у одного изъ церковныхъ писателей ни предшествующихъ, ни послѣдующихъ вѣковъ. Христіанское богословіе, послѣ нѣсколькихъ предварительныхъ попытокъ изложенія его въ научной и систематической формѣ, въ произведеніяхъ св. Григорія впервые явилось въ той формѣ стройнаго и гармоническаго сочетанія вѣры и знанія, религіи и философіи, при которой оно вполнѣ удовлетворяло религіознымъ потребностямъ своего времени. Даже такой таинственный и непостижимый христіанскій догматъ, какъ догматъ о Св. Троицѣ, подъ искуснымъ перомъ св. Григорія получилъ такое ясное раскрытіе, что сталъ, такъ сказать, близокъ къ слабымъ человѣческимъ понятіямъ, и если въ прежнемъ своемъ состояніи удовлетворялъ одной благочестивой потребности внутренняго религіознаго чувства, то теперь могъ удовлетворять и другой благородной потребности человѣческаго духа,—потребности разумнаго изслѣдованія религіозной истины и стать не только предметомъ вѣры, но и предметомъ яснаго и полнаго убѣжденія. Обладая глубокимъ философскимъ умомъ и необыкновенною силою отвлеченнаго мышленія и водимый духомъ божественнаго ученія, св. Григорій Богословъ раскрылъ этотъ высочайшій догматъ съ такою ясностію и полнотою, какъ это только возможно для одного изъ таинственнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ, и доказалъ его такъ несомнѣнно, какъ несомнѣнно для всѣхъ бытіе слова Божія, бытіе всей христіанской религіи. Въ этомъ отношеніи догматическое ученіе его являлось не только надежною опорою для людей съ положительнымъ образомъ христіанскаго мышленія, но оно вполнѣ удовлетворяло и людей съ пытливымъ и скептическимъ умомъ, искавшимъ всему причины и основанія.—

Съ достоинствами научной формы произведеній св. Назіанзина соединялись и достоинства его языка. Внимательное изученіе и близкое знакомство съ классическими произведеніями древности образовали въ великомъ христіанскомъ ораторѣ языкъ, полный величія, блеска и изящества,—языкъ, какимъ говорили и писали знаменитѣйшіе греческіе ораторы и философы. Покорный генію св. Богослова, греческій языкъ въ его твореніяхъ получилъ наилучшее употребленіе для выраженія новыхъ понятій христіанской вѣры. И съ этой стороны произведенія св. Григорія вполнѣ удовлетворяли требованіямъ самаго строгаго ораторскаго вкуса. Легко понять, послѣ этого, какое сильное и чарующее дѣйствіе производило на слушателей возвышеннѣйшее и краснорѣчивѣйшее слово Богослова—оратора. Когда среди толпы „скороспѣлыхъ мудрецовъ“ и непризванныхъ учителей, далекихъ отъ истины и неспособныхъ подняться выше земнаго и плотскаго, съ константинопольской каѳедры раздалось могучее слово Григорія,—этого глубокомысленнаго провозвѣстника истины и правды, истиннаго витіи, руководимаго и укрѣпляемаго Духомъ Божіимъ, то со всѣхъ сторонъ стекались къ нему люди всякаго рода, безъ различія пола и возраста, образованія и религіозныхъ убѣжденій, и тѣснились около него огромнѣйшею толпою съ такою силою, что напоръ ихъ едва выдерживала рѣшетка, отдѣлявшая его отъ слушателей [1]). Чтò происходило въ храмѣ, въ которомъ собирался народъ для слушанія его вдохновенныхъ проповѣдей,—объ этомъ всего лучше и краснорѣчивѣе разсказываетъ самъ св. Григорій. Нѣкогда, послѣ удаленія его съ каѳедры константинопольской, ему представилось въ сновидѣніи, что онъ снова находится въ храмѣ Анастасіи. „Народъ“,—говоритъ онъ,— „желавшій слушать мое слово, стоялъ, раздѣлившись на

---

[1]) *S. Gregor. Theolog.* Orat. XLII, supremum vale, n. 26, c. 492.

части. Одни, не привыкшіе и не хотѣвшіе возвышаться мыслію, требовали отъ меня слова простаго и доступнаго пониманію, другіе желали рѣчи возвышенной и витіеватой,— и это именно тѣ, которые старались изслѣдовать и нашу и чуждую намъ мудрость. Съ обѣихъ сторонъ слышались крики, въ которыхъ выражались противоположныя желанія слушателей. Но изъ устъ моихъ изливалась единичная Троица, сіяющая тремя явленными намъ красотами. Звучнымъ голосомъ, потоками пламенѣющаго духа и порывами рѣчи поражалъ я своихъ противниковъ. Одни приходили въ восторгъ и хвалили, другіе стояли въ безмолвномъ удивленіи, иные издавали еще какіе-то звуки, а нѣкоторые возражали только мысленно, потому что ихъ возраженіе, прежде чѣмъ разрѣшиться въ словѣ, замирало въ самыхъ болѣзняхъ рожденія; а иные вступали въ открытую борьбу, какъ волны, поднимаемыя вѣтрами. Но краснорѣчіе услаждало всѣхъ,—и краснорѣчивыхъ, и свѣдующихъ въ священномъ и благочестивомъ словѣ, и нашихъ, и пришлыхъ, и даже тѣхъ, которые, будучи почитателями пустыхъ идоловъ, весьма далеки отъ насъ [1])". Это былъ сонъ; но онъ, безъ сомнѣнія, повторилъ Богослову только то, что было прежде въ дѣйствительности. Въ храмѣ Анастасіи, который онъ самъ устроилъ въ Константинополѣ, св. Григорій, дѣйствительно, говорилъ свои догматическія „слова" и въ особенности „слова о богословіи"; тамъ, дѣйствительно, „изъ устъ его изливалась единичная Троица, сіяющая тремя явленными намъ красотами"; тамъ, дѣйствительно, онъ поражалъ своихъ противниковъ звучнымъ голосомъ, потоками пламенѣющаго духа и порывами рѣчи". Неудивительно, поэтому, если св. Григорій Богословъ своими „словами" въ Анастасіи, дѣйствительно,

---

[1]) Carm. de seipso XVI, somnium de Anastasiae ecclesia, quam in urbe Constantini exstruxit, col. 1255, v. 13 seqq.

„воскресилъ“ почти уже совершенно изчезавшее въ царственномъ городѣ православіе и не только далъ ему сильнѣйшее оружіе противъ всѣхъ враговъ его, но и утвердилъ его навсегда.

Столь важная и плодотворная для Церкви своего времени, догматическая дѣятельность св. Григорія Богослова не утратила своего значенія и въ послѣдующіе вѣка. Послѣ побѣды надъ ересями IV вѣка, она и впослѣдствіи оказала весьма важныя услуги защитникамъ православія въ борьбѣ ихъ съ различными еретиками, появлявшимися въ теченіе послѣдующей церковной жизни. Это надобно сказать въ особенности по отношенію къ двумъ главнѣйшимъ христіанскимъ догматамъ, раскрытымъ св. Григоріемъ съ наибольшею ясностію, подробностію и основательностію, — о Св. Троицѣ и о Лицѣ І. Христа. Въ безсмертныхъ твореніяхъ св. Назіанзина церковные писатели всѣхъ временъ находили богатую сокровищницу доказательствъ и основаній высочайшаго христіанскаго догмата о Св. Троицѣ и весьма часто обращались къ нимъ въ своей полемикѣ съ антитринитаріями, появлявшимися въ Церкви до послѣдняго времени въ различныхъ формахъ и съ различными особенностями, въ сущности же только повторявшими прежнія антитринитарныя системы. Равнымъ образомъ, полемика св. Григорія Богослова съ Аполлинаріемъ и раскрытіе имъ положительнаго церковнаго ученія о Лицѣ Богочеловѣка заключала въ себѣ главныя основанія къ опроверженію и другихъ христологическихъ ересей, появившихся въ слѣдующіе вѣка христіанства, именно—несторіанства, монофизитства, монофелитства и адопціанизма. Всѣ эти ереси стоятъ въ прямой и логической связи между собою: какъ монофелитство было слѣдствіемъ монофизитства, такъ адопціанизмъ былъ логическимъ выводомъ и слѣдствіемъ несторіанства, и какъ въ основаніи первыхъ двухъ ересей было ложное пониманіе природы или естества

(*οὐσία*) въ отношеніи къ Богочеловѣку, такъ въ основаніи двухъ другихъ было заблужденіе относительно лица (*ὑπόστασις*) въ І. Христѣ. Пользуясь вполнѣ точнымъ и опредѣленнымъ раскрытіемъ этихъ двухъ понятій, сдѣланнымъ св. Григоріемъ въ полемикѣ съ аріанами, по вопросу о различіи въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ двухъ естествъ, и аполлинаристами, по вопросу о единствѣ лица въ Богочеловѣкѣ, при двухъ полныхъ и совершенныхъ естествахъ, церковные писатели послѣдующихъ вѣковъ уже легко могли опровергать современныя имъ заблужденія и продолжать раскрытіе и уясненіе вопроса о способѣ соединенія въ І. Христѣ двухъ естествъ, божескаго и человѣческаго. И вообще, все догматическое ученіе св. Григорія Богослова, при своемъ строго-православномъ направленіи, при своей научной формѣ, ясности, точности и опредѣленности изложенія, красотѣ и изяществѣ языка, представляетъ блестящій образецъ христіанскаго богословія для всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ.

Не даромъ св. Назіанзинъ всегда пользовался въ Церкви огромнымъ вліяніемъ и глубокимъ уваженіемъ наравнѣ съ другими первоклассными церковными писателями, вселенскими свѣтилами и столпами православія. Уже современники его смотрѣли на него, какъ на своего учителя, и со всѣхъ сторонъ спѣшили къ нему слушать его возвышеннѣйшіе уроки богословія. При недостаткѣ богословскихъ школъ, въ особенности на Западѣ, въ эпоху св. Григорія молодые богословы—нерѣдко и люди зрѣлыхъ лѣтъ,—какъ извѣстно, избирали себѣ одного изъ знаменитыхъ въ то время богослововъ и подъ его руководствомъ старались образовать себя, — явленіе, какое нерѣдко повторялось и въ исторіи наукъ и искусствъ, пока послѣднія находились въ свободномъ состояніи и не сосредоточились въ школахъ и академіяхъ. Св. Григорій былъ именно богословомъ, слава кото-

раго, распространившись по всему тогдашнему христіанскому міру, привлекала къ нему многочисленныхъ слушателей и учениковъ, не говоря уже о Востокѣ, даже изъ отдаленнаго Запада. Блаженный Іеронимъ, мужъ знаменитый ученостію и обширными познаніями, услышавъ о св. Назіанзинѣ, оставилъ свое уединеніе и изъ пустынь сирійскихъ прибылъ въ Константинополь единственно для того, чтобы послушать его ученія. Публичныя бесѣды Богослова и еще болѣе его домашнія занятія изъясненіемъ св. Писанія до того увлекли западнаго богослова, что онъ рѣшился сдѣлаться ученикомъ его и все время почти двухлѣтняго пребыванія своего въ Константинополѣ неотлучно находился при немъ. Ученику было въ то время около 50-ти лѣтъ, и онъ былъ только немногимъ моложе своего учителя. Однакожъ впослѣдствіи онъ всегда отзывался о своемъ учителѣ не иначе, какъ съ величайшею похвалою. Въ очень многихъ мѣстахъ своихъ произведеній онъ съ чувствомъ глубокой благодарности называетъ св. Григорія своимъ „учителемъ и катехетомъ" [1]) и замѣчаетъ, что онъ многому научился отъ него въ изъясненіи Писанія [2]), и что въ особенности онъ можетъ гордиться краснорѣчіемъ своего великаго учителя [3]). Склонность Іеронима къ аллегорическому изъясненію св. Писанія и глубокое уваженіе его къ восточнымъ отцамъ и учителямъ, выразившееся въ переводѣ твореній

---

[1]) *B. Hieronym.* Advers. Iovinianum, lib. I, tom. II, p. 260: et *praeceptor* meus Gregorius *Nazanzenus* (такъ, обыкновенно, писалъ Іеронимъ), virginitatem et nuptias disserens, graecis versibus explicavit. Epist. L ad Domnionem, t. I, p. 235: Gregorium Nazanzenum et Didymum in scripturis sanctis *catechistas* habui.

[2]) De viris illustribb., cap. 117: Gregorius, vir eloquentissimus, praeceptor meus, quo scripturas explanante didici. Cf. Commentar. in Iesaï cap. VI.

[3]) Contra Rufinum, lib. I, tom. II, p. 469: numquid in illa epistola Gregorium, virum eloquentissimum, non potui nominare? Quis apud Latinos par sui est? quo ego magistro glorior et exsulto.

лучшихъ изъ нихъ на латинскій языкъ, безъ сомнѣнія, были результатомъ обращенія и богословскихъ занятій его съ св. Назіанзиномъ. Другой извѣстный ученикъ, учившійся у св. Григорія главнымъ образомъ св. Писанію и философіи, былъ Евагрій, — тотъ самый, о которомъ мы знаемъ по поводу его вопроса Богослову о сущности Божества. По удаленіи изъ Константинополя, гдѣ онъ былъ, между прочимъ, архидіакономъ св. Григорія, Евагрій удалился въ нитрійскія пустыни и здѣсь, кромѣ своей учености и краснорѣчія, прославился въ особенности, какъ горячій почитатель и послѣдователь Оригена [1]). Всего вѣроятнѣе, глубокое уваженіе этого ученаго монаха къ Оригену было воспитано именно въ бесѣдахъ его съ нашимъ Богословомъ; только, къ сожалѣнію, ученикъ не съумѣлъ удержаться въ предѣлахъ уваженія къ александрійской знаменитости своего учителя, который, при всемъ своемъ благоговѣніи предъ талантомъ и познаніями Оригена, какъ извѣстно, чуждъ былъ его крайностей и ошибокъ. Кромѣ бл. Іеронима и Евагрія, св. Григорій имѣлъ весьма много и другихъ почитателей и учениковъ, съ которыми онъ велъ бесѣды о различныхъ богословскихъ предметахъ письменно и имена которыхъ извѣстны изъ многочисленныхъ его писемъ. Но уваженіе къ великому Богослову и его вліяніе не кончились съ его жизнію: они перешли и на всѣ послѣдующіе вѣка. Почти современникъ его, Руфинъ, подъ вліяніемъ глубокаго уваженія къ его личности и благоговѣнія предъ его возвышеннѣйшимъ и чистѣйшимъ ученіемъ, взялъ на себя трудъ перевести его творенія на латинскій языкъ [2]). Въ предисловіи къ своему переводу „словъ“ св. Григорія онъ, между прочимъ, превозноситъ его въ своихъ похвалахъ до небесъ. „Григорій“,—

---

[1]) *Sozomen*. Histor. eccles., lib. VI, c. 30.
[2]) *B. Hieronym*. Advers. Rufin., lib. 1, tom. III, p. 486.

говоритъ онъ,—„мужъ превосходный во всѣхъ отношеніяхъ, славный словомъ и дѣлами, показалъ церквамъ І. Христа блестящій свѣтъ знанія; онъ представилъ ученіе, достойное своей жизни... Нѣтъ ничего честнѣе и святѣе его жизни, славнѣе его краснорѣчія, чище и правѣе его вѣры, полнѣе и совершеннѣе его знанія, такъ какъ онъ одинъ только таковъ, что о его вѣрѣ не могли, какъ обыкновенно бываетъ, спорить и несогласныя между собою партіи, и та его заслуга предъ Богомъ и Божіими церквами, что кто осмѣлится допустить въ вѣрѣ что-либо несогласное съ Григоріемъ, тотъ тѣмъ самымъ уже обличаетъ себя въ томъ, что онъ самъ еретикъ. Ясный признакъ, что человѣкъ держится неправой вѣры, если онъ не согласенъ въ вѣрѣ съ Григоріемъ" [1]). Правда, Ульманъ усматриваетъ „печальное заблужденіе" въ томъ, „когда *человѣка* съ его религіозными мнѣніями признаютъ масштабомъ правой вѣры (слѣдовательно, въ извѣстномъ смыслѣ непогрѣшимымъ)", и въ силу этого не соглашается съ послѣдними словами въ сужденіи Руфина [2]). Но, очевидно, нѣмецкій критикъ при этомъ опускаетъ изъ виду ту несомнѣнную истину, что ученіе св. Григорія — не его личныя ученыя мнѣнія, а ученіе всей христіанской Церкви, таившіяся до того времени въ глубинѣ сознанія ея членовъ и вылившіяся въ твореніяхъ великаго Богослова, какъ только въ блестящей и наилучшей формѣ. Эту именно истину со всею ясностію засвидѣтельствовалъ бл. Августинъ, который, ссылаясь на авторитетъ св. Назіанзина, въ одномъ мѣстѣ говоритъ своему противнику (Пелагію): „ужели тебѣ кажется недостаточнымъ авторитетъ восточныхъ епископовъ въ лицѣ одного Григорія?

---

[1]) *Rufin. Aquil.* Prolog. in libros Gregor. Nazianz., ab ipso translatos. Apud Billium in Opp. S. Gregor. Nazianz., tom. I, pag. 726—727.

[2]) *C. Ullmann.* Gregor. von Naz. der Theol., p. 195, n. 1.

Вѣдь, это такая личность, что какъ онъ самъ не говорилъ ничего, кромѣ всѣмъ извѣстнаго въ христіанской вѣрѣ, такъ и тѣ (восточные епископы) не считали бы его столь славнымъ и почтеннымъ, если бы не знали его ученія изъ символа извѣстнѣйшей истины“ [1]). Знаменитый учитель и лучшій изъ западныхъ церковныхъ писателей самъ, бл. Августинъ былъ проникнутъ такимъ уваженіемъ къ нашему Богослову, что нерѣдко называлъ его своимъ учителемъ и охотно подражалъ ему въ своихъ литературныхъ произведеніяхъ, какъ это съ очевидною ясностію показываютъ многія страницы изъ его „Исповѣди“. Не менѣе сильное вліяніе св. Григорія, и нравственное и литературное, отразилось и на св. Амвросіѣ Медіоланскомъ и другихъ христіанскихъ учителяхъ и писателяхъ позднѣйшаго времени. Извѣстно, что св. Іоаннъ Дамаскинъ болѣе, чѣмъ кѣмъ-либо, руководствовался Богословомъ въ своемъ изложеніи вѣры [2]). Св. Максимъ Исповѣдникъ называетъ его „πολύφημον καὶ θεοφόρον διδάσκαλον, μέγαν ἐκκλησίας κήρυκα, τὸ θεῖον τοῦ Χριστοῦ στόμα, μέγαν ἐν θεολογίᾳ“ [3]). Не только отдѣльныя лица, но даже цѣлые соборы относились съ величайшимъ уваженіемъ къ личности св. Григорія и придавали высокое значеніе его ученію въ дѣлахъ вѣры. Такъ, уже третій вселенскій соборъ, ефесскій, цитуетъ св. Григорія Богослова, какъ авторитетъ. Седьмой вселенскій соборъ неоднократно примѣняетъ къ нему названіе „соименника богословія“ (ὁ τῆς θεολογίας ἐπόνομος) [4]). Но всего лучше христіанская Церковь выразила свое ува-

---

[1]) *Augustin.* Contr. Julian. Pelag., lib. I, cap. 15.

[2]) *Филаретъ,* архіепископъ черниговскій. Историческое ученіе объ отцахъ Церкви. Т. II, стр. 191.

[3]) Opp. *Maximi,* edit. Combefis., tom. II, p. 61. 119 ss.

[4]) Acta concil., edit. Binii, t. III, p. 528. 581. 636. 638. 646. 654. 663. 680.

женіе къ св. Григорію, почтивъ его именемъ, одинаковымъ съ великимъ таинникомъ Христовымъ, „Богословомъ".

Нѣкоторыя слова и священныя пѣснопѣнія св. Григорія, отличающіяся особенною торжественностію и священнымъ величіемъ, обратили на себя вниманіе церковныхъ пѣснопѣвцевъ и открыли имъ въ твореніяхъ Богослова богатый источникъ, изъ котораго они въ изобиліи почерпали для своихъ священныхъ пѣснопѣній. Такимъ образомъ, цѣлыя мѣста изъ твореній св. Назіанзина вошли въ богослужебныя книги православной Церкви. Такъ, хвалебный гимнъ: „Тебе Бога хвалимъ", извѣстный подъ именемъ св. Амвросія Медіоланскаго, въ сущности, есть не что иное, какъ обработка и подражаніе хвалебно - молитвенному гимну св. Григорія: „*Πρὸς Θεόν*" [1]). Въ канонахъ и стихирахъ, составленныхъ на великіе праздники Христовы и праздники святыхъ извѣстными пѣснопѣвцами, св. Іоанномъ Дамаскинымъ и Косьмою Маюмскимъ, встрѣчаются нерѣдко буквальныя заимствованія изъ „словъ" св. Григорія. Напримѣръ, въ канонѣ св. Іоанна Дамаскина на св. Пасху постоянно встрѣчаются выраженія изъ „словъ" св. Назіанзина на тотъ же праздникъ: „Воскресенія день, просвѣтимся людіе! Пасха Господня, Пасха!.." „Очистимъ чувствія и узримъ" и проч. „На божественнѣй стражи богоглаголивый Аввакумъ да станетъ съ нами" и пр. „Вчера спогребохся Тебѣ, Христе, совостаю днесь, воскресшу Тебѣ" и пр. „Сей нареченный и святый день, единъ субботъ царь и господь, празд-

---

[1]) Opp. *S. Gregor. Theolog.*, edit. Migne. Poëmata dogmatica, carm. XXX, hymnus ad Deum, col. 508—510 (tom. XXXVII). Такое мнѣніе, основанное на сходствѣ того и другаго гимна и въ содержаніи и во многихъ выраженіяхъ, высказано, между прочимъ, въ нашей церковной литературѣ высокопросвѣщеннымъ авторомъ «Историческаго обзора пѣснопѣвцевъ греческой Церкви», *Филаретомъ,* архіеписк. черниговъ.; стр. 135. 1864.

никовъ праздникъ“ и пр. и пр. Въ канонахъ на Рождество Христово и Богоявленіе, составленныхъ св. Косьмою Маюмскимъ, — точно такія же заимствованія; напр., первый ирмосъ: „Христосъ раждается, славите, Христосъ съ небесъ, срящите“ и проч. весь взятъ изъ „слова“ св. Григорія на тотъ же праздникъ. Въ церковной службѣ на св. Пятидесятницу самая первая стихира между вечерними стихирами: „Пятьдесятницу празднуимъ, и Духа пришествіе, и предложеніе обѣщанія“ и проч. также взята изъ „слова“ св. Григорія на этотъ праздникъ [1]). Кромѣ того, изъ похвальныхъ „словъ“ св. Григорія на память св. Маманта, св. Маккавеевъ, мучениковъ и другихъ св. мужей многое вошло въ церковныя пѣснопѣнія на память тѣхъ же св. мужей или другихъ, подобныхъ имъ; такова, напр., пѣснь: „человѣче Божій, вѣрный рабе, строителю таинъ Божіихъ“ и проч., которою Церковь ублажаетъ своихъ святителей, достойно совершившихъ пастырское служеніе.

При такой важности и высокомъ значеніи и въ богословскомъ и въ литературномъ отношеніи, творенія св. Григорія Богослова, естественно, очень скоро должны были обратить на себя серьезное вниманіе и возбудить къ себѣ научный интересъ и любознательность. И дѣйствительно, съ раннихъ поръ они сдѣлались предметомъ самаго внимательнаго изученія. Почти при жизни еще св. Григорія творенія его стали переводить на другіе языки. Въ слѣдъ за переводомъ Руфина на латинскій языкъ, о которомъ мы недавно упомянули, въ скоромъ времени появились другіе переводы и на другіе языки, — сирійскій, армянскій и потомъ арабскій [2]). Съ V вѣка по Р. Хр. творенія св. Григорія сдѣ-

---

[1]) *Филаретъ*. архіеписк. черниგов. Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ греческой Церкви, стр. 129—130.

[2]) См. Assemani Bibl. Orient., t. I, p. 172; t. III. P. 1, p. 23. *Neumann*. Geschichte d. Armenis. Litteratur. S. 79.

лались предметомъ изъясненій, и — нельзя не замѣтить — въ разное время написано было столько комментаріевъ, сколько едва-ли было писано на произведенія какого-либо другаго изъ церковныхъ писателей [1]). Въ особенности же литературный и научный интересъ къ произведеніямъ св. Назіанзина возросъ и распространился съ начала XVI вѣка, со времени перваго появленія ихъ въ печати. Съ тѣхъ поръ начало и не перестаетъ появляться множество изданій, переводовъ и комментаріевъ, свидѣтельствующихъ о непрерывномъ и глубокомъ интересѣ и уваженіи къ безсмертнымъ твореніямъ великаго Богослова.

---

[1]) Кромѣ многихъ другихъ комментаторовъ св. Григорія Богослова, извѣстны: *Ноннъ* (V вѣка), *св. Максимъ Исповѣдникъ* (VII в.), *Илія*, епископъ критскій, бывшій на 7 вселенскомъ соборѣ, *Григорій* пресвитеръ, написавшій также біографію Богослова, *Θеофилъ* и *Георгій Моцена*, *Василій*, архіепископъ кесарійскій (X в.), *Никита Серроній*, митрополитъ ираклійскій (XI в.), *Пселлъ* и *Николай Доксопатръ* (того же вѣка), *Іоаннъ Зонара* (XII в.), *Θеодоръ Вальсамонъ*, *Никита Влеммида*, *Никифоръ Каллистъ* и др. Нѣкоторые комментаріи изданы *Билліемъ*, другіе *Маттеемъ* (Binae orationes Gregorii, Mosquae, 1780), многіе же еще не изданы (см. «Историческое ученіе объ отцахъ Церкви» *Филарета*, архіеписк. черниговъ. Т. II, стр. 167, примѣч. 48).

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

2) Ученіе о Лицахъ Св. Троицы.

А) Ученіе о Богѣ Отцѣ.

Б) Ученіе о Богѣ Сынѣ.

2) Ученіе о духахъ (пневматологія).

3) Ученіе о человѣкѣ (антропологія).

4) Ученіе о грѣхопаденіи человѣка и его слѣдствіяхъ.

ГЛАВА II.

УЧЕНІЕ О БОГѢ—ПРОМЫСЛИТЕЛѢ МІРА.

1) Промышленіе Божіе о мірѣ вообще.

2) Промышленіе Божіе о человѣкѣ въ особенности.

ГЛАВА III.

УЧЕНІЕ О БОГѢ—СПАСИТЕЛѢ МІРА.

1) Ученіе о воплощеніи Сына Божія (христологія).

2) Ученіе объ искупленіи человѣка (сотеріологія).

ГЛАВА IV.

УЧЕНІЕ О БОГѢ—ОСВЯТИТЕЛѢ.

(Ученіе о таинствахъ).

Страницы.

ГЛАВА V.

УЧЕНІЕ О БОГѢ — СУДІИ И МЗДОВОЗДАЯТЕЛѢ.

Ученіе о послѣдней судьбѣ человѣка (эсхатологія).







ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
4	3 св.	которая,	которыя,
—	5 св.	вызвала	вызвали
28	прим. 1	der ältelsten	den ältesten
31	прим. 1	«Ἔκθεσις»	«Ἔκθεσις πίστεως»
33	прим. 2	der	den
54	прим. 2	ὑποστάσει	ὑποστάσει
55	1 св.	vпостаси	Vпостаси
63	прим. 1	Ibib.	Ibid.
78	4 сн.	себственными	собственными
80	1 св.	каждай	каждой
92	прим. 1	lib. I.	lib. I
94	прим. 8	Haeres.	Haeret.
98	прим. 1	Haeres.	Haeret.
99	1 св.	виимания	внимания
104	прим. 1	lib. I.	lib. I
115	прим. 1	*C. Ullman.*	*C. Ullmann.*
—	16 св.	еллинской	эллинской
125	5 сн.	аріапъ	аріанъ
145	11 св.	собраннная	собранная
146	15 сн.	припятіемъ	принятіемъ
150	14 сн.	внутренне	внутреннее
—	5 сн.	спѣшить	спѣшитъ
151	5 св.	эгоическихъ	эгоистическихъ
155	11 св.	подсластитъ	подсластить
188	9 св.	совокуппости	совокупности
—	7 св.	смѣслѣ	смыслѣ
189	5 св.	наименованіемъ	наименованіямъ
223	1 сн.	языческямъ	языческимъ
227	9 сн.	додоступно	доступно
229	прим. 1	ἓν	ἒν
241	8 св.	изъ нихъ	изъ Нихъ
243	прим. 1	Ζαβελλίου	Σαβελλίου
247	прим. 1	τημώμενον.	τιμώμενον.
248	прим. 2	heiligem	heiligen

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
280	прим. 3	ὑπσνίαις	ὑπονίαις
283	10 св.	языкамъ	языкомъ
303	6 сн.	*рождеными*	*рожденными*
312	прим. 1	landem	laudem
323	№ стр.	233	323
324	прим. 2	Apollinarium	Apollinarem
333	прим. 1	сочиніе	сочиненіе
340	4 сн.	въ	съ
351	9 св.	потому	потомъ
352	11 сн.	теодиція	теодицея
371	3 св.	постигающе	постигающее
385	прим. 1	Apollinarium	Apollinarem
395	1 сн.	денница	десница
410	2 св.	обусловливается	обусловливаются
411	2 св	всегда	всего
413	1 сн.	онъ	Онъ
414	7 св.	Анаѳемствуя	Анаѳематствуя
437	18 св.	Назіазинъ	Назіанзинъ
443	13 сн.	благо	благо,
447	16 сн.	*милости*	*милости*,
484	прим.	неусыпающимъ	неусыпающемъ

